Leopold Zunz

Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt

Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte



1966

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Zweite, nach dem Handexemplar des Verfassers berichtigte
und mit einem Register von N. Brüll vermehrte Auflage.

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Frankfurt a. Main 1892
Printed in Germany
Herstellung: fotokop, Reprografischer Betrieb GmbH, Darmstadt
Best.-Nr. 5101310

Inhalt.



Vorrede.

Der nöthigen Auskunft über Inhalt und Bedeutung des Buches, welches ich hiermit meinen Lesern überreiche, sei mir verstattet, einige Betrachtungen über die jüdischen Angelegenheiten im Allgemeinen, und insbesondere über die Fragen, zu deren Beantwortung ich beigetragen zu haben wünsche, vorauszuschicken. Ich appellire dabei von Autoritäten, die Vorurtheil und Missbrauch anerkennen, an die Aussprüche der Wahrheit, der Gerechtigkeit; denn wo ringsum Freiheit, Wissenschaft und Civilisation sich neue Grundlagen erkämpfen, darf auch der Jude auf ernste Theilnahme, auf ungeschmälertes Recht den Anspruch erheben. Oder müssen, weil Pfaffenthum und Inquisition, Despotie und Sklaverei, Tortur und Censur allgemach abziehen, die Willkür des Faustrechts und des Mittelalters Unsinn allein in den Judengesetzen eine Wohnstätte behalten?

Es ist endlich Zeit, dass den Juden in Europa, insonderheit in Deutschland, Recht und Freiheit statt der Rechte und der Freiheiten gewährt werde: kein kümmerliches erniedrigendes Vorrecht, aber ein vollständiges, erhebendes Bürgerthum. Wir haben kein Begehren nach den geizig zugemessenen Rechten, die eine gleiche Anzahl von Unrecht aufwiegt; wir finden kein Behagen an dem mitleidig Zugestandenen, uns ekelt das erschlichene Privilegium an. Tief vor Scham sollte der erröthen, den die Gunst durch einen Adelsbrief über seine Brüder im Glauben erhöbe, während das Gesetz mit brandmarkender Ausschliessung ihm seine

Stelle unter dem geringsten seiner Brüder im Vaterlande zuweist. Nur in gesetzmässiger, gemeinsamer Anerkennung können wir Befriedigung, in unwiderruflicher Gleichstellung das Ende unseres Schmerzes finden. In der Freiheit aber, die der Hand die Fessel abnimmt, um sie der Zunge anzulegen, in einer Toleranz, welcher unser Verfall, nicht aber unser Fortschritt behagt, in dem Staatsbürgerthum, das Schutz ohne Ehre, Lasten ohne Aussichten bietet, vermisse ich Liebe und Gerechtigkeit, und in dem Körper des Staatsverbandes können so schädliche Elemente nur böse Krankheit erzeugen: Nachtheil dem Einzelnen und dem Ganzen. Denn es ist des einzelnen Staatsmitgliedes Wohlergehen und Nützlichkeit lediglich von dem Umfang seiner Befugnisse und dem Grade der ihm für leibliches und geistiges Gut gewährten Sicherheit abhängig. Allein die Summe dieser seiner Glückseligkeit wird verringert, die Wirkung seiner Thätigkeit neutralisirt, wenn er, der Einzelne, als Helot geboren, nicht wegen seiner Individualität, sondern wegen der Gesammtheit, der er angehört, beeinträchtigt wird, weil ihn die Machthaber, nach einem die Individuen moralisch abschätzenden Tarif einer minder berechtigten Classe — einer solchen, der sie natürlich selber nicht angehören — zugewiesen haben. Nicht von dem Juden hängt es ab, ob er dem Ganzen schädlich oder nützlich sein müsse, sondern nur von der allgemeinen Civilisation und der diese bestimmenden Gesetzgebung. Erziehung, Glaubensgemeinschaft und Familienbande sind unantastbares Eigenthum des Einzelnen; sie sind vielleicht des Juden einziger Besitz, höchstes Lebensglück, und weil er sie nicht mit Füssen tritt, wird er bestraft. Wer, der das Organ des Gesetzes, d. i. der allgemeinen göttlichen Gerechtigkeit, sein will, darf sich herausnehmen, seine individuelle menschliche Ansicht als Maassstab der Würdigkeit anzulegen, um danach die Glückseligkeit auszutheilen? Nur die Handlungen des Mündigen verdienen die Gunst oder den Zorn des Gesetzes; dann aber war er durch Geburt und Erziehung längst seinem Glauben und seiner Liebe zugewandt, und es ziemt der Macht der Lehre, die ihn gewinnen möchte, nicht, auch noch des schändenden Gesetzes vielschneidiges Schwert in die Wagschale zu werfen.

Ich wende mich hinweg von diesem Flecken heutiger Gesittung, voll der Zuversicht, dass die Gerechtigkeit deutscher Regierungen, die Biederkeit des deutschen Volkes ihn in kurzer Zeit werden getilgt haben. Schon sind seit 50 Jahren, ungeachtet — vielleicht auch, weil — 2 bis 3 hundert elende Scribenten die Schädlichkeit oder Unmöglichkeit der Maassregel bewiesen, die Juden nach und nach ganz oder theilweise emancipirt, und die Gesetzgebung in Betreff ihrer überall wesentlich verbessert worden. Die tüchtigeren Schriftsteller, die grösseren Gesetzgeber traten auf die Seite des seit 1400 Jahren in tausendfältiger Art gedrückten und verhöhnten Israel. Lange genug ist an verwesenden Zuständen gestümpert, und die Gleichstellung nunmehr, glaube ich, hinlänglich „vorbereitet" worden. „Der neue Geist soll aufgeben das kleinliche Beherrschen und Bevormunden abgesonderter Menschen und Classen, soll alle Macht des Guten und allen Umfang des Bösen zwar anerkennen, aber sich der Gemeinplätze und Vorurtheile einer vergangenen Zeit unumwunden entschlagen. Die Emancipation der Völker hat ihre Zeit, unabhängig von unserm beschränkten Urtheil." *) Diesem Geiste huldigen deutsche Fürsten, wenn sie für jüdische und christliche Unterthanen Ein Herz haben **); von selbigem durchdrungen, wirkten für der Juden Recht und Erhebung Regierungen und Stände in Württemberg, Bayern und Baden, vorzüglich im Kurfürstenthum Hessen, wo die nicht bevormundete Wahrheit und ein erleuchteter Patriotismus, wo wahre Gesittung und Menschenliebe ihre Macht bewiesen ***). Und die Zeit geht vorwärts: das württembergische unvollständige Emancipationsgesetz ward i. J. 1828 mit 61 gegen 17, das vollständige Hessische in diesem Jahre mit 35 Stimmen gegen 5 angenommen.

Mit der bürgerlichen Hintansetzung der Juden steht die Vernachlässigung jüdischer Wissenschaft im Zusammenhange. Durch

---

*) Kasselsche Allgemeine Zeitung 1832 N. 142, Beilage S. 948.

**) Die *Dessauer* Franzschule erhält von der Regierung jährlich 300 Thaler, der Rabbiner zu *Bernburg* von dem Herzog 200 Thaler, und für die Gemeindeschule in *Strelitz* zahlt der Fürst 30 Friedrichsd'or.

***) Vgl. *Dr. Riesser*, der Jude, N. 1 bis 9.

grössere geistige Cultur und gründlichere Kenntniss ihrer eigenen Angelegenheiten, würden nicht allein die Juden eine höhere Stufe der Anerkennung, also des Rechts errungen haben: auch so manche Missgriffe der Gesetzgebung, so manches Vorurtheil gegen jüdisches Alterthum, so manche Verurtheilung neuer Bestrebungen ist eine unmittelbare Folge des verlassenen Zustandes, in welchem seit etwa 70 Jahren, namentlich in Deutschland, sich jüdische Literatur und Wissenschaft des Judenthums befinden. Und obwohl die Schriften über den Talmud und wider die Juden wie Pilze über Nacht aufschossen und einige Dutzend Solone sich uns zu Reformatoren aufdrangen: so war doch kein Buch von Belang da, aus welchem die Staatsmänner sich hätten Rathes erholen können, kein Professor las über Judentum und jüdische Literatur, keine deutsche Academie setzte Preise darauf aus, kein Menschenfreund machte Reisen zu diesem Behufe. Gesetzgeber und Gelehrte — von dem Pöbel unter den Autoren schweige ich — mussten den Autoritäten des 17. Säculums: Eisenmenger, Schudt, Buxtorf u. A. bettelhaft nachtreten, oder von der verdächtigen Weisheit moderner Berichterstatter borgen. Ja, die meisten gestanden ihre Unwissenheit in diesem Fache offen ein oder verriethen sie doch bei den ersten Worten. Die reale (vorgebliche) Kenntniss des Judenthums steht noch heute, wo sie vor 135 Jahren Eisenmenger hingestellt hat, und die philologische ist sogar seit 200 Jahren fast nicht von der Stelle gerückt. Daher kommt es, dass selbst schätzbare Schriftsteller, sobald das Judencapitel herankommt, eine ganz andere, man möchte sagen, gespenstige Natur annehmen; dass alle Citate aus den Quellen den Subsidien-Werken des 16. und 17. Jahrhunderts nachgeschrieben werden; dass man längst siegreich widerlegte Einwürfe wie unsterblichen Kohl auftischt*), und verlassen von aller wissenschaftlichen Thätigkeit, von allem zeitgemässen,

*) z. B. dass Talmud und Midrasch an der Vernachlässigung von Sprache und Wissenschaft, an der Abneigung gegen Ackerbau und Gewerbe Schuld seien (vergleiche dagegen ברית אמת p. 127, Rapoport in Biccure haittim Jahrgang 8 S. 8 u. ff., 20 u. ff. [Hartmann, die enge Verbindung S. 401, 411]); dass der Eid des Juden unzuverlässig sei (s. Salomon und Wolf, Charakter des Judenthums S. 65 u. ff.), u. dgl. m.

gehörigen Apparat, das Orakel der Wichte befragt*). Manche construirten, unwissend oder böswillig, aus einem erträumten Judenthum und ihrem eigenen Christenthum eine Art von Bekehrungs-System oder folgerten die Nothwendigkeit rückschreitender Gesetze**). Und obgleich treffliche Männer bereits für jüdische Wissenschaft ihre Stimme erhoben und thätig gewesen***), so ist doch im Ganzen noch wenig in dieser Beziehung gebessert. Selbst die unvergleichliche Oppenheimersche Bibliothek musste, trotz allen reichen und frommen Juden und allen gelehrten und mächtigen Christen, nach Oxford auswandern und konnte kein Asyl in Deutschland finden, das gerade in diesem Fache dem Auslande (Parma, Florenz, Rom, Leyden, Paris, Oxford) sehr bedeutend nachsteht.

Mittlerweile sind jedoch die Juden nicht ganz müssig geblieben. Sie haben seit Mendelssohn für bürgerliche Rechte, für Cultur und Reform und endlich auch für ihr in den Staub getretenes Alterthum gewirkt und geschrieben. Im Leben und in der Wissenschaft, in der Erziehung und dem Glauben, in Ideen, Bedürfnissen und Hoffnungen hat eine neue Zeit ihre Stärke offenbart; guter Samen ist ausgestreut, treffliche Kraft entwickelt worden. Aber es bedarf noch der schützenden Anstalt, die dem Fortschritt und der Wissenschaft eine Grundlage, der Gemeinde ein religiöser Mittelpunkt werde. Für die physische, die polizeiliche Vegetation jüdischer Gemeinden sorgen Lazarethe und Waisen-

---

*) Dass wegen „Kol nidre" (s. unten S. 389) die Juden von Aemtern müssten ausgeschlossen werden, sagten die Apostaten dem Prälaten *v. Abel*, der hierauf sein Votum in der Sitzung der württembergischen Kammer vom 22. Februar 1828 begründete; die Berichtigung kam indess schon den folgenden Tag durch den Freiherrn *v. Cotta*. [Die Beschuldigung stammt von dem Apostaten Dunin A. 1240.]

**) z. B. *Rühs*, *Paulus* (die jüdische Nationalabsonderung S. 12, 13, 75, 105, 117, 134, 136, 138 — das missverstandene מצער — 144), *Chiarini* etc. [Zusammenhang des Ankämpfens gegen die Fortschritte der Juden und dem Bekehrungs- und Verfinsterungswerke, Verbot der deutschen Predigten etc. Poppe, Lesefrüchte 1823 S. 96, Friedländer, An die Freunde etc. — journal de commerce 1824, 13. März — Recension in der Leipz. Lit. Z. 1823 No. 162: No. 211 S. 1685.]

***) *Wachler*, [*A.*] *Th. Hartmann*, *Diefenbach*, *Hupfeld* u. A.

häuser, Armenanstalten und Begräbnissplätze; aber Religion und Wissenschaft, bürgerliche Freiheit, intelectuelles Fortschreiten fordern Schulen, Seminarien und Gotteshäuser; sie rufen die Arbeit tüchtiger Gemeindevorstände, fähiger Jugendlehrer, unterrichteter Rabbiner zu Hülfe. Wenn Emancipation und Wissenschaft kein leerer Schall sein sollen, keine feile gleissnerische Modewaare, sondern die Lebensquelle der Sittlichkeit, die wir nach langer Irrfahrt in den Wüsten wieder gefunden, so muss sie Institutionen befruchten; hochstehende Lehranstalten, allgemeinen Religionsunterricht, würdigen Gottesdienst, zweckmässige Synagogen-Vorträge. Für die Bedürfnisse der durch die Juden gebildeten kirchlichen Gesammtheit sind diese Einrichtungen unerlässlich: aber wir bedürfen zu deren Begründung religiösen Eifers und wissenschaftlicher Thätigkeit, begeisterter Theilnahme an dem Allgemeinen, wohlwollender Anerkennung von Aussen.

Unabweisbar ist das freie, belehrende Wort. Alle seine Güter hat sich das Menschengeschlecht durch die mündliche Belehrung, durch die das ganze Lebensalter hindurch währende Erziehung erobert. Zu allen Zeiten ist auch in Israel das Wort der Lehre von Mund zu Mund vernommen worden, und jedes fernere Gedeihen jüdischer Anstalten kann nur dem Einsicht und Erkenntniss ausgiessenden Worte entströmen. Darum regt sich auch so grosses Verlangen nach Wort und Lehre und wird so häufig von Rabbinern und Lehrern gefordert, dass sie den Kindern in der Schule, in der Synagoge den Erwachsenen einen belehrenden, erbauenden Vortrag zu halten fähig seien. An verschiedenen Orten sind bereits regelmässige Predigten oder Erbauungs-Vorträge, theils in den Schulen, theils in den Synagogen eingeführt; hier und da auch sonstige Verbesserungen mit dem öffentlichen Gottesdienste vorgenommen worden. Diese reformatorische Thätigkeit hat natürlich Streit und Zwiespalt, literarische Fehden, selbst Einschreitungen der Regierungen veranlasst; obwohl aber die Predigt in der Synagoge und sonstige Aenderungen im Gottesdienste fortdauernd mit wirklichen Hemmungen zu kämpfen haben, wobei es nicht an

hochtrabenden Scheltworten*) fehlt: geht doch die wahre Reform unter den Juden ihren Gang, von Feinden und Bekehrern aller Art zwar gestört, aber nicht zerstört.

Abgesehen aber von allen, diesen Gegenstand betreffenden Bestrebungen unserer Tage, so wie von jeder etwanigen persönlichen Beziehung zu denselben, schien mir die Institution der gottesdienstlichen Vorträge der Juden einer streng geschichtlichen Untersuchung würdig und bedürftig; was ich über deren Ursprung, Entwickelungsgang und Schicksale, seit der Epoche Esra's bis auf die gegenwärtige Zeit, ermittelt habe, ist nach seinen wesentlichsten Momenten nunmehr in diesem Buche niedergelegt. Einen vorzüglichen Bestandtheil bildet die Darstellung der Hagada, durch deren unbetretenes Gebiet die Geschichte des Vortragswesens führt, welche daher erst mit dem 20. Capitel auf eine verständliche Weise, ihrer Grundlage sicher, auftreten konnte: Die ersten 19 Capitel sind, nächst der allgemeinen Einleitung (Cap. 1), und dem den Weg zur Hagada ebnenden Forschungen (Cap. 2 und 3), der Hagada gewidmet, und zwar Cap. 4 der Hagada überhaupt, die Capitel 5 bis 9 verschiedenen Richtungen derselben, die Capitel 10 bis 18 (S. 179 bis 315) der Auslegungs-Hagada; das 19. Capitel schildert zugleich die wichtigsten Ergebnisse einer Betrachtung von mehr als 100 hagadischen und Midrasch-Werken zusammenfassend, den Organismus der Hagada. Das 21. Capitel beschäftigt sich mit den späteren hagadischen Entwickelungen und verbreitet sich unter andern über die Geschichte der Gebete (S. 379 bis 407) und die jüngeren kabbalistischen Werke (S. 415 bis 423). Die letzten 3 Capitel geben Fortgang und Beschluss der Geschichte des Vortragswesens und zwar die Cap. 22 und 23 aus dem Zeitraume zwischen A. 970 und 1760, Cap. 24 aber die Gegenwart, ihre reformatorische Thätigkeit nebst dem Standpunkte des Synagogenwesens dergestalt entwickelnd, dass die Institution der Vorträge als Resultat der Geschichte und als Element der Verbesserungen betrachtet wird: Mögen meine Untersuchungen, neben dem Hauptziel, das sie verfolgen, die An-

---

*) Ketzerei, neumodisches Judenthum, Deismus u. dgl. m.

erkennung des Rechts und der Wissenschaft, für diese besonderen und die sich daran anknüpfenden Studien Theilnahme erwecken, und den besseren Bestrebungen der Zeit und die Gunst der Mächtigen, das Wohlwollen der Einsichtigen, den Eifer der Gottesfürchtigen zuführen! Ein solcher Lohn wird süsser für mich sein, als literarischer Beifall.

Aber es ist meinerseits nicht unfruchtbarer Beifall, wenn ich dem trefflichen Rapoport, dessen Namen an mehr als 110 Orten mein Buch ziert, hier meinen Dank öffentlich abstatte, nicht blos für die unerschöpfliche Belehrung, die mir seine gedruckten Schriften gewährten, sondern für den, nunmehr dreijährigen Briefwechsel, welcher meinen Untersuchungen in manchen Punkten so sehr förderlich gewesen. R. Salomo Jehuda Rapoport in Lemberg, aus einem seit dem 16. Jahrhundert durch literarische Leistungen berühmten Geschlechte, hat sich vornehmlich durch seine — in den Biccure haittim befindlichen — Lebensbeschreibungen von R. Saadia Gaon, R. Nathan, R. Hai Gaon, R. Elasar Kalir, R. Chananel und R. Nissim (sämmtlich Rabbinen des 10. und 11. Säculums) bekannt gemacht. Vielfach angebauet wird das Feld der ältern jüdischen Literatur in diesen, durch kritische Tiefe, Scharfsinn und glänzende Gelehrsamkeit eben so sehr als durch den frommen edlen Sinn, der in ihnen sich ausspricht, ausgezeichneten Schriften. Ich habe öfter Veranlassung gehabt*), insbesondere im 21. Capitel**), den gelehrten Leser auf dieselben zu verweisen. Indessen sind jene Biographien und einige verwandte Arbeiten***) nur zu besonderm Behuf ausgehobene Theile zweier umfassender, noch ungedruckter Werke: 1) Ansche Schem, worin das Leben und Wirken der hervorragendsten jüdischen Gesetzlehrer, Rabbinen und Schrift-

*) s. unten S. 55 u. ff., 75, 78, 93, 102, 107, 109, 119 137 u. ff., 145, 147, 152, 159, 175, 178, 204, 210, 250, 264, 269, 273, 294, 300, 306, 323, 350; ferner S. 428.

**) S. 373 bis 423, wo Rapoports Namen 47 mal genannt wird.

***) z. B. über die freien Juden in Arabien (l. l. Jahrg. 4 S. 51—77), über die Studien der Talmudisten (ib. Jahrg. 8 S. 8—24); שארית יהודה, in 4 Acten (ib. S. 171—254) gehört zwar einer andern Gattung an, ist aber mit einer lehrreichen Vorrede ausgestattet. Siehe die Anführungen oben S. IX, unten S. 145, 329, 433.

steller, namentlich aus der talmudischen und der Geonäischen Zeit, beschrieben werden; 2) Erech Millim, ein Sprache und Alterthümer erläuterndes Real-Wörterbuch, welches dem erstgenannten als Einleitung vorausgeschickt werden soll. Nächst mancher Auskunft, die ich Rapoports Correspondenz zu danken habe, waren es vorzüglich mitgetheilte Auszüge aus jenen grösseren Werken, die meinem Buche von so bedeutendem Nutzen gewesen*). Möge er bald im Stande sein, dieselben zu publiciren und in diesem Unternehmen von Reichen und Gelehrten wirksam unterstützt werden!

Schliesslich habe ich zu erinnern, dass durch gegenwärtige Untersuchungen zahlreiche Irrthümer und Unvollkommenheiten meiner vor 10 Jahren gearbeiteten Abhandlung über Raschi (Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums S. 277 bis 384) verbessert worden sind**), wie denn überhaupt jene Abhandlung von mir gänzlich umgearbeitet worden***) und vielleicht noch ein-

---

*) Vgl. S. 39, 51, 97 (über die 49 Middoth), 149, 150, 157, 158 und 161 (über Jossippon), 292, 297, 302 u. ff., 306 (Midrasch Rabbathi), 348 (ברכות ונחמות), 372 Anmerkung g, 385 (ונחמתא).

**) Man vergleiche z. B. Raschi S. 298 und 319 *(Pesikta)* mit unten Cap. 11 und 13; die ebendas. S. 294 bis 297 beleuchteten Werke, desgleichen Josippon (S. 300—304), Kalir (305), die Theschuboth (309), Moses haddarschan (318, 319), Joseph Kara (318), Schabthai (320) und die Familie des R. Meschullam (277, 306), haben in gegenwärtigem Buche eine völlig andere Gestalt erhalten; ganz neu sind Schriften als Raschi's Quellen nachgewiesen unten S. 96, 98, 136, 150. Von anderen — bisweilen ausdrücklich bemerkten — Berichtigungen führe ich an: לותיר ist nicht Luistre (Raschi S. 281, 284), sondern Lothringen (s. unten S. 271 Anm. b), סיפונט nicht St. Pons (ib. 284), sondern Siponte (unten S. 51); ib. 292 Anm 15 st. Kethuboth l. Kidduschin (unten S. 457 Anm. Z. 3). Die Angaben über Simeon den Alten und den Babli (ib. 312), Seder Tanaim (312 u. f.), Juda Darschan (319) und den Peitan (311) sind verbessert unten S. 404, 374, 430 Anm. d, 400 Anm. b Z. 5 und 404 Anm. b Z. 2. Die Worte ib. S. 212 Z. 6 v. u.: und Raschi nennt ihn „ein einziges Mal" werden unten S. 404 Anm. e berichtigt.

***) Hier sei mir nur erlaubt, folgende Fehler zu verbessern: R. *Gerschom* war nicht aus Metz, nie in Babylonien und trauerte um seinen abtrünnigen Sohn, als dieser gestorben war (s. Raschi S. 278, 309) [vgl. שו"ת מה"רם No. 544]; האי ist England und רמרונ wahrscheinlich *Rameru* unweit Troyes (ib. 285) [Carmoly in תולדות p. 98: *Ramarup*]; die Artikel „Köcher", „Steinbock" S. 289, das Fragezeichen S. 299 Z. 6 v. u., die Worte „vielleicht auch" S. 316

mal, aber in anderer Gestalt, vor den Augen des Publikums erscheinen dürfte.

Berlin, am 20. Juli 1832.

Z. 6 v. u. müssen gestrichen werden. לשון רומי 327 Anm. 57) ist auch zu Aboda sara f. 7 b befindlich. In dem Verzeichnisse S. 340 bis 343 fehlen wenigstens 20 Namen; S. 350 bis 352 muss durch die Beschreibung von mehr als 70 Codices ergänzt werden. Der Commentar zu *Kerithoth* (S. 368) ist von Raschi, aber der zu *Taanith* stark verdächtig (vgl. unten S. 46, 68, 82, 96, 398). [S. auch סדר הדורות f. 143 b unten gegen Raschi Taanith 4 die Erklärung von צורבא מרבנן. Taanith 25 a לא שמעתי טעם: בי שמשי, aber zu *Ketuboth* 103 a eine Erklärung; f. 21 b ובראש קונטרס רומי f. 25 a לא נרים בספר רבי ובס' שלי כתוב. Vgl. ציון 2, 80 etc.]

Vorrede zur zweiten Auflage.

Auf den Wunsch des Herrn Verlegers und wegen meiner genauen Kenntnis der Entstehungsgeschichte dieser zweiten Auflage vertrete ich hier den, während des Druckes dem Leben entrissenen Herausgeber, indem ich in Kürze und Sachlichkeit den Meister zum Muster nehme.

Als die Gottesdienstlichen Vorträge selten und sehr teuer wurden, drängten Freunde, Fachmänner und Buchhändler den Verfasser zu einer umgearbeiteten Ausgabe – vergeblich. Man war nicht gewohnt, von Zunz Gründe für sein Verhalten zu verlangen, im engeren Kreise begriff man seinen Widerstand; ein Blick auf sein Schaffen soll das erklären.

Als Zunz 1819 mit seiner Schrift: „Etwas über die rabbinische Literatur" hervortrat, lag das jüdische Schrifttum vor ihm wie ein Chaos, in welches Licht zu bringen sein durchdringender und ausdauernder Geist berufen war. Aber die „Wissenschaft des Judenthums", für welche er 1823 eine Zeitschrift gründete, war für den jungen Prediger im Jacobsohn'schen Tempel nicht ein blosser Spiegel für die Vergangenheit; er gab sich dem Gedanken hin, dass richtig erkannte Geschichte der Führer der künftigen Umwandlung in Religion, wie in der Politik, sein werde. Er musste darüber Enttäuschungen erfahren, die sein hohes Alter missmutig machten. Die Geschichte richtet stets, erzieht aber selten. Zunz hatte, wie ich öfter von ihm gehört, sich zu einer Geschichte der Juden angeschickt, als M. J. Jost ihm zuvorkam, dessen Fleiss sich dem äusseren Schicksale der Juden zuwandte. Zunz fasste nunmehr den jüdischen Gottesdienst ins Auge, der in Lehrvorträgen und Gebeten ein Bild der jeweiligen Cultur darbietet. Eine kritische Geschichte

der ersteren, die in ihren Anfängen zugleich die Literaturgeschichte der Juden überhaupt vertritt, hatte vor Zunz niemand geahnt; der „Midrasch“ war eine verschwommene Vorstellung von Thätigkeit, Autor und Buch geworden. In der Geschichte der Vorträge ist, ohne dass die Überschrift es verrät (Cap. 21 S. 373 ff.), auch die dunkelste Periode des Gebetes, der Übergang des Midrasch in den Pijjut, den Hauptzügen nach gezeichnet. Das Gesammtbild der „synagogalen Poesie“ und des „Ritus“, wofür Zunz in den Bibliotheken Englands, Frankreichs und Italiens nach Unbekanntem forschte, nahm zehn Druckjahre (1855—65) in Anspruch, und Zunz trat ins Greisenalter. Am 2. Januar 1871 erneuerte die Universität in Halle das 50jährige Doctordiplom und beglückwünschte den Jubilar mit den Worten: „qui . . per longam vitae spatium strenue functus optime meruit amplissima hebraearum rerum scientia omnique humanitatis cultu insignis in primis poeseos synagogalis monumenta litterarumque historiam copiis doctrinae suae sagacissimae illustravit novam studiorum rabbinicorum viam monstravit horumque intelligentiam atque amorem multis libris ingenuisissimis doctissimisque egregie auxit indefatigatus venerabilem senectutem litteris impendit spectata virtute integritate morum candore animi omnibus commendatus communi civium sociorum amicorum laude ac veneratione floret“. Dem Greise war die Schaffenskraft nicht geschwunden, aber die Triebfeder ermattet; sie erstarrte, als dem kinderlosen Manne seine treue Lebensgefährtin unter schweren Leiden von dannen schied (1874). Als die, zu seinem 70. Geburtstag gegründete Zunzstiftung den 80. durch Herausgabe seiner gesammelten kleinen Schriften feierte (1875—76), wurde fast Alles unverändert abgedruckt, weil der hochbejahrte Mann eine materielle Revision ablehnte.

Es ist aber die Frage nicht unberechtigt, ob ein Werk, wie die Gottesdienstlichen Vorträge, überhaupt eine Umarbeitung gestattet hätte. Es erschloss allerdings einen neuen Weg für Studien. Berufene und Unberufene betraten ihn oder verliefen sich dahin; neue Quellen und Mittel wurden zugänglich; aus einzelnen Anmerkungen wurden Abhandlungen; seltene und mangelhafte Ausgaben wurden durch neue ersetzt; es ist über Einzelheiten bis auf das Unbedeutendste Manches hinzugefügt, Manches ohne Verständnis bekrittelt, Weniges auch berichtigt worden, und es ist nicht der letzte Maassstab für die Bedeutung des Buches, dass es nach 60 Jahren in seiner ersten Gestalt erscheinen darf, weil die Anordnung, Auffassung und Kritik des Stoffes, leider auch der grösste Teil der Vorrede, noch heute ihre Geltung behalten, wie andere gleichartige Grundwerke. Wenn ein solches, wie Saturn, seine Kinder verschlingen sollte, so würde der Geist, der schaffend darüber schwebt, vielleicht in der Materie untergehen. Solche Bedenken mochten auch Zunz, ausser der Riesenarbeit, von einer Umarbeitung abgeschreckt haben, und zu einem einfachen Abdruck konnte er sich nicht entschliessen, nachdem er, wie sein Handexemplar zeigt, Einzelnes zu bessern begonnen hatte.

Anders gestaltete sich die Sache, als ein 18. März (1886) den Kämpfer für Recht von seiner irdischen Hülle befreite, und die Zunzstiftung in ihren künftigen Beruf trat, die Wissenschaft des Judenthums im Sinne des Verblichenen zu fördern. Ich habe als Mitglied des Beiraths bis 1889 leider die Erfahrung gemacht, dass die schriftstellerischen Kräfte in jener Richtung

eher ab- als zunehmen. Um so näher lag es, für Zunz's Schriften selbst einzutreten; eine neue Ausgabe der G. V. trat wieder in den Vordergrund. Es verstand sich von selbst, dass eine solche nur Änderungen oder Zusätze des Verfassers enthalten dürfte — sie sind durch Klammern gekennzeichnet; — hingegen war eine angefügte kritische Auswahl der einschlägigen Literatur und eine Ergänzung der Bibliographie der besprochenen Schriften wünschenswert. Für die Redaction eines solchen Supplements schien mir Doctor Brüll die seltene Vereinigung von Fähigkeit und Musse, Eifer und Ausdauer zu besitzen. In einer vorläufigen Unterhandlung erklärte er sich bereit, die Arbeit allein auszuführen und erbat sich dazu Zunz's Handexemplar. Das Curatorium der Zunzstiftung, welcher das Autorrecht von der Erbin, das Verlagsrecht vom derzeitigen Besitzer abgetreten worden, überliess das Recht der 2. Auflage dem Herrn Verleger, welcher für eine würdige Ausstattung gesorgt hat. Als der Druck seinem Ende nahte, wurde das Leben des Herausgebers plötzlich in seiner Blüte geknickt; die jüdische Wissenschaft verlor an ihm einen ihrer würdigsten Vertreter; den Verlust des Supplements, wozu sich in seinem Nachlasse zahlreiche, aber formlose Notizen fanden, hofft der Herr Verleger durch eine andere Kraft zu ersetzen, welche mit Benutzung jenes Materials die geplante Ergänzung ausführen soll. Bei der Correctur des Druckes hat Herr Dr. Salfeld in Mainz seine gefällige Aufmerksamkeit für die letzten Bogen verdoppeln müssen, um den Herausgeber zu ersetzen. Die Register hat Herr Dr. A. Löwenthal in Berlin nach gegebenen Andeutungen möglichst vollständig ausgearbeitet. Da das klassische Buch unzählige Male nach der 1. Auflage citirt ist, so findet der Leser eine Concordanz der Seitenzahlen am Ende des Buches.

So möge denn der Geist der Wahrheit, der Freiheit und Gerechtigkeit, welchen dieses Buch im alten Gewande durch sechzig Jahre weit verbreitet hat, auch in dem neuen überall wohl aufgenommen werden.

Berlin, im November 1891. Moritz Steinschneider.

Erstes Capitel.

Einleitung.

Seit früher Zeit finden wir in der Verfassung des jüdischen Volkes Veranstaltungen getroffen, um dem in Lebensmühen und Irrthum versenkten oder vom Sinnenrausch und roher Begierde gefesselten Menschen das Göttliche nahe zu bringen. Sabbat- und Festfeier, Opfer und heilige Versammlungen, gemeinschaftliche Andachten und Gesetzes-Unterweisungen sollten Trost dem Sünder, dem Schwachen eine Stütze, Allen Belehrung gewähren, und in der Mitte der Nation wie in der Brust des Einzelnen ein heiliges Feuer des Glaubens und der Vaterlandsliebe bewahren. Jahrtausende sind seitdem vergangen, die Juden haben längst Selbstständigkeit und Vaterland verloren; aber bei dem Untergang aller Institutionen blieb die Synagoge als einziger Träger ihrer Nationalität; dorthin floh ihr Glauben, und von dorther empfingen sie Belehrung für ihren irdischen Wandel, Kraft zur Ausdauer in unerhörten Leiden und Hoffnung auf eine künftige Morgenröthe der Freiheit. Der öffentliche Gottesdienst der Synagoge ward das Panier jüdischer Nationalität, die Aegide des jüdischen Glaubens.

In den Synagogen wurde gebetet. Zum Beten aber war jeder Ort, jede Zeit heilig, wie jede Sprache gleich wohlklingend; gebetet ward auch bei Privatopfern. Selbst nicht das gemeinschaftliche Gebet allein konnte der Synagogen letzter Zweck sein. In der That hat sich der Ausdruck Bethaus *a*) nicht erhalten, sondern ist von der Benennung Versammlungshaus *b*) verdrängt worden,

---

a) בית תפלה *προςευχή*. [s. Gittin f. 39 b.]

b) בית הכנסת, *συναγωγή*. Dass man im gemeinen Leben die Synagoge „Volkshaus“ nannte, wird tadelnd berichtet, Sabb. f. 32 a.

obwohl in dem Worte, welches „Versammlung“ oder „Gemeinde“ bedeutet, durchaus keine Beziehung eines gottesdienstlichen Actes oder einer religiösen Bestimmung enthalten ist *a*); ein Beweis, dass in der Zusammenkunft der zu gemeinsamen ernsten Zwecken anwesenden Gemeinde, für welche, als Symbol der Nation, die Synagoge als kleines Gotteshaus *b*), das Symbol des grossen, d. i. des Tempels, war, das eigentlich heilige lag. Ausser dem Gebet, welches nur Ausdruck der andächtigen Empfindung ist, musste also wohl irgend eine erhebende Selbstthätigkeit, durch welche die Versammlung sich ihrer bewusst wurde, die Bestimmung der Synagogen sein, und konnte, nachdem das Staatsleben aufgehört hatte, diese Thätigkeit nur in der Erhaltung und Fortpflanzung der Gesetze und des Nationalglaubens bestehen, so dass Gebet und Belehrung vereinigt als Zweck und Inhalt des Gottesdienstes der Synagogen erscheinen dürfte. Die Elemente dieses zwiefachen Bestandtheils des jüdischen Gottesdienstes nehmen wir zum Theil schon in den ältesten Zeiten wahr. Wir lesen in den Propheten *c*) von Versammlungen an den Sabbat- und Neumondstagen, in denen gebetet wurde, und von Ermahnungs-Vorträgen der Propheten in den Tempelhallen. Als im Verlaufe der Zeiten, nachdem das Prophetentum mit der alten Unabhängigkeit verschwunden, dafür aber ein eifriges Studium des überlieferten Gesetzes und eine grenzenlose Ergebenheit für den Glauben der Väter entstanden war, an den einzelnen Orten Synagogen, und in diesen ein regelmässiger Gottesdienst eingerichtet wurde, musste wohl, nächst dem Gebet, die öffentliche Belehrung im Glauben und im Gesetz als vorzügliches Element desselben hervortreten. Diese gottesdienstlichen Belehrungen stellen sich zunächst als Vorlesungen aus der heiligen Schrift, und zwar insonderheit aus dem Pentateuch dar.

---

a) Aboth c. 3: בתי כנסיות של עמי הארץ, „die Versammlungshäuser des idiotisehen Pöbels“ [בתי כנסיות של נכרים, „Versammlungshäuser der Nichtjuden“. Bab. mez. 24 a]. Späterhin ward כנסת ישראל so viel als *ἐκκλησία*, [Rosch hasch. 17 a. Targ. Ezech. 16, 4. 14]. Vergl. Vitringa de Synag. p. 100 etc., 132, 133.

b) Megilla f. 29 a. Jalkut Ps. f. 94 b. Vergl. j. Berachot c. 5. §. 1 (f. 22 b) [Targ. Ezech. 11, 16].

c) Jes. 1, 12—15.

Im fünften Buche Mose, welches selber ein zusammenhängender Vortrag des Gesetzgebers ist, wird es der Behörde zur Pflicht gemacht, am Hüttenfeste des Erlassjahrs, der versammelten Gemeinde, in der auch Weiber und Kinder anwesend sein müssen, das Gesetz vorzulesen *a*). Den Gebrauch, an bestimmten Wochentagen Abschnitte der Bücher Mose in den Synagogen vorzutragen, schreibt die Tradition theils Mose [1]) theils Esra zu *b*). So viel darf mit Sicherheit angenommen werden, dass er nicht jünger als das Maccabäische Zeitalter ist, in welchem man bereits die Vorlesung von prophetischen Parallelstellen einführte *c*). Im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung wird der Sabbat-Vorlesungen als uralter Sitte gedacht *d*). Nach welcher Ordnung diese Vorlesungen in den ältesten Zeiten stattfanden, ist nicht bekannt. In Palästina wurde der gesammte Pentateuch in einem dreijährigen Cyklus vollendet *e*), der, wie Einige glauben *f*), eigentlich $3^1/_2$ Jahr umfasst habe, so dass 2 Cyklus einen Sabbats-Cykel oder 7 Jahre enthalten hätten. Der ersten Annahme würden die 153 Sedarim, in welche die Masora den Pentateuch zerlegt *g*), der zweiten, die 175 Abschnitte (Parascha's) entsprechen, von denen im jerusa-

---

[[1]) Moses oder den Propheten.]

a) Deut. 31, 10—13.

b) Baba Kama f. 82 a. j. Megilla c. 1. §. 1. [c. 4. § 1. Mechilta בשלח 18 b].

c) s. unten S. 5 und 6.

d) Apostelgeschichte 15, 21. Josephus gegen Apion 2, 17 Ende: *οὐκ εἰσάπαξ ἀκροασαμένους ὀυδὲ δὶς ἢ πολλάκις ἀλλ' ἑκάστης ἑβδομάδος τῶν ἄλλων ἔργων ἀφεμένους, ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν τοῦ νόμου ἐκέλευσε συλλέγεσθαι καὶ τοῦτον ἀκριβῶς ἐκμανθάνειν.*

e) Megilla f. 29 b:

f) R. Salomo Algasi in שמע שלמה [l. שמע שלמה v. R. Salomo Algasi], Vorrede. Vergl. R. Jacob Naumburg in נחלת יעקב f. 15 b, [die Quelle ist חלוקים שבין בני א״י ובבל, No. 148 im Anhang zu S. Lurja's Jam schel Schelomo baba kama. Simon Kohen, Vorrede zu שמע שלמה Ed Amsterdam 1710 citirt den betreffenden Passus. Das Wort ומחצה halte ich für einen Schreibfehler, da die Sache im Talmud (s. Maimonides H. Tefillah 13, 1) ausdrücklich erklärt ist. Mittheilung von H. J. Michaël].

g) Aufgezählt hinter den rabbinischen Bibeln, auch von Voisin zu pugio fidei p. 102 [S. Midr. Esther f. 122 a; Levit. 2, 3 ist ראש הסדר oder 2, 10]. Auf 3 Jahre vertheilt, würden diese den Pentateuch in folgende drei Sectionen zerlegen: 1) Gen. Anf. bis Ex. 12; 2) Ex. 13 bis Num. 9; 3) Num. 10 bis Deuter. Ende.

lemschen Talmud die Rede ist *a*). Aus eben diesem Talmud *b*) erhellt soviel mit Gewissheit, dass damals die späte noch jetzt übliche Ordnung nicht befolgt wurde. Dieser Ordnung gemäss, die in Babylonien Wurzel gefasst zu haben scheint *c*), zerfällt der Pentateuch in [53 *cc*) oder] 54 Parascha's oder Wochenabschnitte *d*), von welchen der erste an dem Sabbath nach dem Hüttenfeste — dem letzten des Monats Tischri —, der letzte am Beschlusstage [1]) des kommenden Hüttenfestes (23. Tischri) gelesen wurde, so dass die 5 Bücher Mose binnen Jahresfrist vollendet wurden. Der erwähnte Beschlusstag [2]) erhielt nach dieser Bestimmung den Namen: Gesetzfreude oder Thorafest. Vielleicht steht die uralte Sitte der Vorlesungen im Erlassjahr, oder die Tempelweihe Salomons *e*)[3]), oder auch die „Freude des Wasserschöpfens" — eine Feier, die zur Zeit des Tempels auf den letzten Tag des Hüttenfestes fiel *f*) [4]) — mit dieser Ordnung im Zusammenhange. Das Fest der Gesetzfreude ist selbst bei den Karäern üblich, obwohl diese Secte alte jüdische Fasttage auf andere Tage verlegt hat. In der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts erscheint der heutige Cyklus der Parascha's als längst bestehende Einrichtung *g*).

[[1]) neunten Tage. [2]) letzte Festtag. [3]) Salomos. [4]) f auf — fiel: am zweiten Abend des Hüttenfestes anfing.]

a) j. Sabbath c. 16. §. 1; Tr. Soferim 16, 10 [s. aber Midr. B. 22 f. 17 a].

b) j. Megilla c. 3. Ende ist von der Beendigung des 5. Buches Mose an einem auf einen Sabbath fallenden Neumondstage die Rede [j. Aboda sara 1 f 2 a. ist keine Spur vom Thorafeste].

c) s. Megillah f. 29 b, 30 b, wo mehrere heutige Benennungen der Wochenabschnitte vorkommen; vergl. die noch ältere Gesetzesvorschrift der Boraitha ib. f. 31 b.

[*cc*) Wenn nämlich וילך und נצבים (נצבים שלמה in שערים ms. 1426) als eine Parascha zählt, wie R. Nissim (Tosaf.) Raschi (לקוטי הפרדם f. 18 d, 19 c d), so enthält Deuteron. nur 10 Parascha's].

d) Hiervon enthält das erste Buch 12, das zweite 11, das dritte 10, das vierte 10, das fünfte 11.

e) II. Chron, 7, 10: „Am 23. Tage des siebenten Monats (Tischri) entliess (Salomo) das Volk nach ihren Wohnungen fröhlich (שמחים) und wohlgemuth". Von dieser Benennung weiss übrigens der Talmud noch nichts.

f) Mischna Succa c. 5. [כל בו No. 72 f, 62 b, vgl. Joh. 7, 37—39, מנורת המאור 153, תקוני זהר 48, שמחת בית השואבה וכו' וכד נטלה מאימא עלאה דאיהי שמחת תורה.]

g) In den Scheeolth des R. Achai [l. Acnai], so wie in der Pesikta.

An gewissen Sabbathen, den vieren z. B., die zwischen der letzten Woche des elften und der letzten Woche des zwölften Monats liegen, und welche an Einrichtungen erinnern sollen, die einst um diese Jahreszeit, mit Bezug auf die Feste Purim und Pesach, in Palästina stattgefunden, las man hinter dem Wochenabschnitte noch besondere Stücke aus dem Pentateuch; eben so wurden an Fest- und Fasttagen, am Tempelweihfest und an den Neumondstagen bestimmte Abschnitte gelesen *a*). Endlich wurde, angeblich seit Esra *b*) selbst, an jedem Montage und Donnerstage ein Theil des jedesmaligen Wochenabschnittes vorgelesen, und zwar, wie der Gebrauch es allmählig festsetzte *c*), die erste Parascha desselben. Mit der Vorlesung dieser ersten Parascha begann man schon in dem Mincha- oder Nachmittags-Gottesdienst des vorhergehenden Sabbath. Die Vorlesung des Gesetzes geschah durch die Mitglieder der Gemeinde; es wurde nämlich von einem Synagogen-Beamten eine gewisse Zahl — 7 am Sabbath, 3 bis 8 [1]) an den übrigen Lesetagen — aus den erwachsenen Anwesenden angerufen [*cc*)], um hintereinander die einzelnen Abschnitte der Parascha in gehöriger Weise vorzutragen *d*), und zwar niemals auswendig, sondern aus einer correcten Gesetzrolle. Ein Beamter war den Lesenden behülflich *e*) [2]), jedoch enthielt man sich, selbst noch im neunten und zu Anfang des zehnten Jahrhunderts, des Lesens Unkundige zur Thora zu rufen *f*). Das periodische Vorlesen des Gesetzes, der thätige Antheil des Publicums und die Erfordernisse

---

[[1]) 6. [2]) f. war — behülflich: scheint zuweilen den Lesenden behülflich gewesen zu sein.]

a) Mischna Megilla c. 4.

b) j. Megilla c. 1. §. 1.

c) Megilla f. 31 b.

[*cc*) Rosch Haschana 31 a Mitte, Tr. Soferim c. 10 §. 5. 6. Megilla 22 b ff. j. Berachoth c. 4 f. 18 b. j. Megilla 3, 5. j. Taan. 4, 1 f. 11 a oben.]

d) ib. f. 32 a: „Wer ohne Wohlklang liest und ohne Gesang lernt, von dem heisst es: Auch ich hatte ihnen nicht gute Gesetze gegeben“.

e) s. Raschi zu Taanith f. 27 b חנינא קרא [(Schullehrer oder Vorleser?) vgl. jedoch Tos. Baba bathra 15 a, Raschi Sabb. 12 b unten, Tos. Menach. 30 a oben s. Tr. Soferim].

f) Abudraham in פירוש תפלה ed. Vened. f. 49 c. 48 d. [l. 48 d. 49 c.]

der Correctheit dienten lediglich den höheren Zwecken, die Nationalität zu bewahren und die Vorschriften des Glaubens und der Sittlichkeit ungetrübt zu überliefern.

Aber nicht blos aus dem Gesetze, auch aus den Propheten wurden an Sabbath- und Festtagen Abschnitte vorgelesen, die, weil mit ihnen die jedesmaligen Vorträge geschlossen und die Versammlung entlassen wurde, Schlussvorträge oder Haftara's [*a*)] hiessen. Man hat diesem Gebrauch eine geschichtliche Veranlassung geliehen, und diese in den bekannten Verfolgungen des Syrischen Königs Antiochus Epiphanes gesucht. Einer älteren Meinung zufolge *b*), hätten die Syrer die Gesetzes-Vorträge untersagt [*bb*)] und die Gesetzrollen wegnehmen lassen, so dass man mit passenden Abschnitten aus den prophetischen Büchern den Pentateuch ersetzen musste. Vitringa *c*), von dieser Erklärung nicht befriedigt, glaubt, dass während der Verfolgung gar keine Vorlesung habe stattfinden können. Selbst aber, nachdem die Freiheit über die Tyrannei obgesiegt hatte, sei, namentlich in kleineren Gemeinden, an Exemplaren des Pentateuch, auf den die griechischen Inquisitoren emsiger als auf die übrigen heiligen Bücher Jagd gemacht, ein so fühlbarer Mangel entstanden, dass man eine Zeit lang sich mit der Lesung aus den Propheten habe begnügen müssen. Beide Meinungen stimmen darin überein, dass zum Andenken an jene Tage diese Vorträge alsdann im Gebrauch erhalten worden. Vielleicht aber gab es keinen historischen Ursprung für eine Einrichtung, die bei der Analogie der Gesetzes-Vorträge, und dem hohen Ansehen der prophetischen Bücher, im Laufe der Zeit wohl allmählig ihre Begründung fand. Vor der Zerstörung des Tempels waren dergleichen prophetische Lectionen längst üblich *d*). Eine Angabe verschiedener Haftara's findet sich in den Werken des dritten Jahrhunderts: damals aber war eine allgemeine Feststellung

---

[*a*) הפטרה von פטר, das in diesem Sinne „entlassen" zuerst in der Chronik (2, 23, 8) angetroffen wird.]

b) Abudraham f. 63 b.

[*bb*) Vgl. 1. Maccab. 45, 49, 56, 57; להשכיחם תורתך in der Thefilla.]

c) l. l. p. 1006—1008.

d) Lucas 4, 16. Apostelgesch. 13, 14 etc. [l. 15.]

in diesem Punkte noch nicht geschehen *a*) und unsere heutige Ordnung ist erst das Werk späterer Jahrhunderte *b*). In einigen Orten Babyloniens las man am Nachmittagsgottesdienste des Sabbath Haftara's aus den Hagiographen *c*), und in Persien und Medien kannte man noch zu Anfang des 11. Säculums bestimmte Haftara's auf das ganze Jahr für diesen Gottesdienst *d*). Im Occident ist von solchem Gebrauch keine Spur. Aus den Hagiographen wurde endlich am Purim-Feste das Buch Esther, und zwar vollständig von einem und demselben, der Gemeinde vorgelesen.

Aber schon früh machten diese Vorträge aus dem Original der heiligen Bücher ein neues Bedürfniss fühlbar; die Sprache, in der diese Bücher geschrieben sind, die hebräische, fing an auszusterben, sie ward den Juden nach und nach fremd, und das Aramäische, das zur Zeit des Jesaia *e*) den Einwohnern Judäa's unverständlich war, schwang sich in Palästina schon vor der Hasmonäischen Periode *f*) zur Volkssprache empor, so dass alle Acte des bürgerlichen Lebens *g*), Sprichwörter [[1])] *h*), für das Volk (Ungelehrte, Weiber, Kinder) bestimmte Formulare *i*), selbst populäre Bücher *k*)

[[1]) Sprüchwörter.]

a) Mischna und Tosefta Megilla c. 3. Megilla f. 29 b, 31 a.

b) s. unten Cap. 11. [Vgl. לקוטי הפרדס f. 20 a, ib. b. . . . ואני מנחם כשבא לידי הספר של הרב ר׳ משולם ההובא מארץ בבל והיו בו בנביאים סימני הפטרות לפרשיות התורה לכל השנה וראיתי סימן צוארת אהרן נבי וערבה לה׳. Verzeichnisse von Haftara's geben Machsor Vitry, Maimonides, Abudraham, יד שערים (Rom 1547 in 12.) c. 6.]

c) Sabbath f. 116 b.

d) Hai Gaon in כל בו § 20 f. 11 a. [ארחות חיים f. 25 d.] Raschi zu Sabb. f. 24 a. Vergl. R. Nissim zu Alfasi Megilla c. 4.

e) II. Reg. 18, 26—28. Jes. 36, 11—13.

f) Sota f. 33 a. Vergl. Mischna Edujoth 8, 4 den Ausspruch des R. Jose ben Joëser (circa A. 130 [v. Chr.])

g) j. Moëd-Katon 3, 3. f. 6 a und ib. b oben. Mischna Ketuboth [l. Kethuboth] c. 4. § 8 etc. Tosefta Sabbath c. 8. Berachoth f. 8 a. Philo de Decalogo p. 766 (*πατρίῳ γλώττῃ πάσχα* d. i. פסחא [aber *πατρίῳ φωνῇ* II. Macc. 12, 37. 15, 29 ist hebräisch]). Vergl. R. Asaria de' Rossi in Meor enajim c. 9 f. 52, c. 57 f. 175, und de Rossi, della lingua propria degli ebrei etc. Parma 1772, namentlich p. 10 etc. und von p. 102 an.

h) An unzähligen Stellen des Talmud; s. die folgende Seite Anm. c.

i) z. B. Kadisch und die Introduction der Hagada des Pesach-Festes.

k) z. B. Megillath Taanith. Vergl. Josephus vom jüdischen Kriege zu

und amtliche Sachen *a*) in dieser Sprache abgefasst wurden oder in Umlauf kamen. Mehrere zugleich wirkende Ursachen begründeten diese Herrschaft der aramäischen Sprache. Von Babylon, wohin die Juden seit Nebucadnezar verpflanzt worden und woselbst sie eine geraume Zeit ungestört sich ausgebreitet hatten, kehrten seit Cyrus unausgesetzt und oft in bedeutender Zahl Colonisten nach Judäa zurück und brachten als ihre Muttersprache das Aramäische mit. Hiezu kam der Einfluss der ursprünglich aus Aram und Babel stammenden und einen aramäischen Dialect redenden Samaritaner, ferner der in Palästina lange herrschenden Syrer so wie die Ausbreitung der Juden in Syrien. Endlich darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass schon die Dialecte von Galiläa und Phönicien aramäische Elemente enthielten. So wird bei dem stets abnehmenden Einflusse Judäa's, und bei der langjährigen Zerrüttung und Sprachverwirrung der Juden, über die schon Nehemia klagt, die endliche Herrschaft eines hebräisch gefärbten aramäischen Dialects erklärlich. Und dennoch hat das hebräische, das zu Nehemia's Zeiten noch gesprochen und noch mehrere Jahrhunderte nachher von den Gelehrten geschrieben wurde, in Judäa vorzüglich *b*), lange dem Untergange widerstanden, es blieb Jahrhunderte lang das Kleinod der ihm mit Begeisterung anhangenden Weisen der Nation *c*); Werke des zweiten Säculums (die Mischna namentlich) tragen noch mächtige Lebenskeime dieser Sprache in sich, die erst im vierten Jahrhundert gänzlich ausstirbt. Allein den Ungelehrten *d*), der Masse des aramäisch redenden Volkes,

---

Anfang: . . . *τοῖς κατὰ τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν, Ἑλλάδι γλώσσῃ μεταβαλών, ἅ τοῖς ἄνω βαρβάροις τῇ πατρίῳ συντάξας ἀνέπεμψα κτλ.* [Pfannkuche in Eichhorns Bibliothek Th. 8 S. 440—446.]

a) Mischna Joma 3, 1; Schekalim 5, 3. 6, 5. j. Maaser scheni c. 5 gegen Ende; j. Sanhedrin c. 1. § 2.

b) Erubin 53 a. Buxtorf Lexic. rabb. גליל [f. Buxtorf — גליל l.: vergl. Midr. Ps. 105 Anf.], de Rossi l. l. p. 12—14; 83.

c) j. Sabbath 1, 3 Ende. j. Schekalim 3 Ende. Sifri האזינו Col 233 unten, עקב Col. 145 unten.

d) הדיוטו. (wie namentlich die aramäisch redenden Samaritaner heissen, Sanhedrin 21 b), *ἰδιῶται* (I. Cor. 14, 16, 23, 24). לשון הדיוט, als Volkssprache, bezeichnet die aramäische (j. Jebamoth 15, 3. j. Kethub. 4, 8. Baba mezia f. 104 a.), dem Hebräischen entgegengesetzt (j. Sanhedrin 7, 12.). Von

war die heilige Sprache längst entfremdet, und für dasselbe waren die aramäischen Uebersetzungen, Targumim bestimmt, von denen die Vorträge aus dem Urtext, vielleicht bald nach deren Einführung, begleitet wurden. Von einem in der Regel dazu angestellten Uebersetzer wurde der vorgelesene Text der Schrift, vers- oder paragraphenweise, auswendig *a*) der Gemeinde aramäisch übersetzt, so dass der Vorlesende und der Uebersetzer abwechselnd vortrugen. So lange die asiatischen Juden aramäisch redeten, hat dieser Gebrauch ohne Zweifel an den meisten Orten bestanden, und wo er unterblieb, wohl nur aus Mangel eines kundigen Uebersetzers *b*). Die allmählige Verbreitung der schriftlichen Targumim, deren Studium schon im ersten Drittel des dritten Säculums empfohlen wurde *c*), mag wohl die Vernachlässigung der mündlichen Uebersetzungs-Vorträge mit verschuldet haben, die vermuthlich, seitdem in Westasien die arabische Sprache sich verbreitete, immer weniger beachtet, auch hier und da vielleicht durch persische *d*) oder arabische Uebersetzungen verdrängt wurden. Der Tr. Soferim, der später als die Gemara geschrieben ist, berichtet *e*), dass am neunten Ab, dem Tage der Zerstörung Jerusalems, die Klagelieder Jeremiä von einem Kundigen in der Synagoge übersetzt wurden, damit Volk, Weiber und Kinder sie verstehen. Auch sei es Pflicht, am Sabbath, nach der Vorlesung aus der Thora, die Abschnitte des Pentateuch und der Propheten, der Gemeinde in der ihr verständlichen Sprache vorzutragen. R. Nitronai Gaon (A. 850.)

---

palästinischen Autoren werden aramäische Sprichwörter als משל הדיוט angeführt, s. Sifri ואתחנן Col. 123. Bereschith [l. Vaichi] rabba f. 107 d. Tanchuma f. 17 a, 22 b. Midrasch Tillim 48 f. 23 d, 51 f. 24 b, und sonst.

a) Mischna Megilla c. 4. § 5, 10. Tosefta ib. c. 3. j. Megilla 4, 1. Megilla f. 24 a. Sota f. 39 b.

b) j. Megilla 4, 3. Tr. Soferim 12, 7. 14, 2.

c) Berachot f. 8 b.

d) In welche Sprache, dem Maimonides zufolge, der Pentateuch schon viele hundert Jahre vor Muhamed übertragen worden ist (נובלות חכמה f. 97 b). Vergl. Sota 49 b: ואמר רב יוסף בבבל לשון ארמי למה אלא או לשון קדש או לשון פרסי.

e) c. 18. § 4.

gab sein Gutachten *a*) dahin, dass diejenigen, welche nicht nach dem Targum übersetzen lassen, in der Meinung, dass wir nicht des Targums, sondern blos der der Gemeinde verständlichen Sprache bedürfen, ihre Schuldigkeit nicht thäten. Es müsse das Targum, auf welches die Weisen sich in Bezug auf das Schrift-Verständniss verlassen haben, beibehalten werden; doch könne ausserdem jemand der Gemeinde eine Erläuterung vortragen. [*aa*)]. R. Jehuda ben Karisch *b*) (circa A. 910.) warf der Gemeinde zu Fez es als Vernachlässigung vor, dass sie den Gebrauch der Vorlesung des pentateuchischen Targums [1]) in den Synagogen eingestellt hatte, während es doch von ihren Brüdern [2]) in Irak, Aegypten, Africa und Andalusien verehrt und studirt werde[3])[*bb*)]. Nach der Meldung des R. Nathan Cohen ben Isaak (A. 950.) *c*) trug der Vorsteher der Suranischen Academie das Targum vor, wenn der neu ernannte Exilfürst aus dem Gesetze vorlas; die Uebersetzung des Schluss-Abschnitts (Maftir) geschah durch einen andern angesehenen Mann. R. Hai Gaon, der letzte der Geonim, erklärte die Vorträge des Targum zu Gesetz und Propheten für Pflicht *d*): ein Beweis dass sie bereits an mehreren Orten bei Seite gesetzt wurden.

Dieser durch Einbürgerung einer fremden Sprache herbeigeführte Untergang des Targumischen Vortrags, musste im Occident noch weit früher, und zwar in Folge der Herrschaft der griechischen Sprache, eingetreten sein, welche in den griechischen Städten Palästina's, in Aegypten, Cyrene, dem asiatischen und europäischen Griechenlande, die Muttersprache der seit früher Zeit dort angesiedelten Juden geworden war. Die Sprache von Hellas war selbst in das aramäische und hebräische eingedrungen und stand bei den

---

[[1]) Targum. [2]) Vorfahren. [3]) worden.]

a) s. R. Zidkiahu in שבולי לקט § 19. f. 10 b. R. Jesaia Trani zum Alfasi Megilla c. 4 Anf. R. Jacob ben Ascher in ארח חיים §. 145.

[*aa*) Vgl. den Befehl A. 853.]

b) s. Schnurrer in Eichhorns allg. Bibliothek der biblischen Literatur B. 3 S. 954.

[*bb*) So nach der Berichtigung von Wetzstein (in Orient 1842 N. 2 S. 19)].

c) Beim Juchasin ed. Cracau f. 120 b. 123 a.

d) R. Zidkiahu a. a. O.

jüdischen Weisen Palästina's in hohem Ansehn *a*). Für jene sogenannten hellenistischen Juden hatten die Siebzig und späterhin Akilas (Aquila) aus Pontus die heiligen Schriften in's Griechische übertragen; jene Gemeinden durften sich am Purimfeste das Buch Esther in griechischer Sprache vorlesen lassen *b*); sie beteten zum Theil in dieser Sprache *c*). Dass mithin das Targum ihnen unverständlich war, ist klar, und vermuthlich haben Vorträge dieser Art daselbst nicht lange stattgefunden. Ob aber eine griechische Uebersetzung in den Synagogen gelesen wurde, lässt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten. Justinians bekannte Novelle *d*) verbreitet mehr Dunkelheit als Licht über diesen Gegenstand, doch geht aus derselben wenigstens so viel hervor, dass die Juden sich damals (A. 541) dem Gebrauch griechischer Versionen widersetzten *e*).

Aber selbst dort, wo die aramäische Sprache die herrschende war, wurde durch die Targums allein dem Bedürfnisse nicht Genüge gethan: nicht blos die Sprache der heiligen Bücher, auch ihr Inhalt erheischte Erläuterung. Mehr als jedes andere Werk des Alterthums fordert ein heiliges Gesetzbuch, dessen Missverstand zeitliches und ewiges Verderben bringt, die Hülfe der Auslegung, zumal wenn, wie dies bei dem Pentateuch der Fall war, neue Verhältnisse des Staats- und des Privatlebens Rechte und Begriffe modificiren. Nicht blos, dass bei dem Verluste der Selbstständigkeit vieles unausführbar wurde, sondern es ist ohne Zweifel manches niemals dem Buchstaben nach zur Ausführung gekommen; z. B. dass der König stets die Gesetzrolle bei sich haben müsse, dass eine abtrünnige Stadt gänzlich zerstört, ein ungehorsamer Sohn

---

a) s. R. Asaria de Rossi l. l. c. 8. f. 50 a.

b) Megilla f. 18 b.

c) j. Sota c. 7. § 1: רבי לוי בר חיתה אזל לקיסרין שמע קלין קריין שמע אלוניסתון. Vergl. Tychsen tentamen p. 157, de Rossi della lingua etc. p. 98. [Falsch bei Wiener Wb. 2. Aufl. v. Cäsarea Anm. 4 (als wäre die תורה in griech. Version dort vorgelesen worden)].

d) Tit. 28. Novella const. 146. Vergl. Vitringa I. I. p. 956 etc.

e) In der praefatio: . . . quod quidem solam habentes hebraicam vocem, et ipsa uti in sacrorum librorum lectione volunt, nec graecam tradere dignantur et multum dudum tempus per hoc ad invicem commoventur. [Vgl. Hody de bibl. text. p. 235 ff. Carpzov. Crit. sacra p. 523.]

gesteinigt werde *a*); dahin gehören auch die Flucht vor dem Bluträcher, die körperliche Bestrafung der beigebrachten Verletzungen, die Aufforderung an die Zaghaften, aus der Schlachtlinie umzukehren *b*), das Verbot auf die Einwanderungen in Aegypten, die Leviratsehen, die aussätzigen Häuser *c*), das Erlassjahr. Dahingegen vermisste man in dem geschriebenen Gesetze manchen religiösen Gebrauch, manches Rechts-Verhältniss, manche Lehre, wie denn in der That von den Einzelnheiten des Volkslebens, von der Summe der Gesetze und der religiösen Wahrheiten nur der geringste Theil in den mosaischen [[1])] Büchern niedergelegt sein konnte [*cc*)]. In dem wirklichen Zustande des jüdischen Volkes finden wir mehreres, das theils eben so alt sein mochte als das Gesetz *d*) theils in eben dem Ansehen stand *e*). Endlich mussten die Widersprüche, Dunkelheiten und Lücken dieser Bücher die Erläuterung fast noch früher herausfordern als die Uebertragung. In anderer Beziehung war ein gleiches mit den Propheten der Fall. Ihre Aussprüche galten als Vorschriften des rechten Lebenswandels *f*), in ihrer Rede spiegelte sich der geistige Inhalt des Nationalgesetzes, ihr donnerndes Wort weckte die schlafenden Gewissen der Gesammtheit und der Einzelnen: das ganze Wohl und Wehe der Nation lag in dem inhaltsschweren Nachlasse jener Gottgesandten und wenn das Gesetz den Leitstern für die Gegenwart gab, so erleuchteten die Blitze der Propheten eine finstere Zukunft.

Demnach war es eben so sehr in der Ordnung als Bedürfniss, wenn jenem belehrenden Theile des öffentlichen Gottesdienstes, der bereits aus Schrift-Vorlesungen und Uebertragungen bestand, ein

---

[[1]) Mosaischen.]

a) Tosefta Sanhedrin c. 14: עיר הנדחה לא היה ולא עתיד להיות (Vgl. Sanhedr. f. 71 a); ib. c. 11.

b) s. indess 1 Maccab. 3, 56 [ein solches Beispiel aus der Seleuciden-Epoche vergl. Jud. 7].

c) Vergl. Tosefta Negaim c. 6.

[*cc*) s. כוזרי 3, 35.]

d) Dies bezeichnet der Ausdruck: הלכה למשה מסיני.

e) nämlich die דברי סופרים. Vgl. R. Jona in שערי תשובה ed. Ven. 1544 f. 14 c. etc. [R. Chananel bei Rapoport ר׳ חננאל S. 34, 35, 48.]

f) Als תורה. s. II. Reg. 17, 13. Dan. 9, 10. Vergl. Nehem. 9, 32 mit 34.

drittes Element sich zugesellte: Auslegungen, Unterweisungen, Reden, freie Vorträge. Was es mit diesen Auslegungen und Vorträgen für eine Bewandtniss hatte, wann und wie sie entstanden, ihre Bestandtheile [[1]], ihre Ausbildung, ihre Blüthe und ihr Verfall, [mithin], die Geschichte derselben von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag, — dies darzustellen ist unsere Aufgabe; zu deren Lösung aber wir folgende Reihe von Untersuchungen eröffnen.

Zweites Capitel.

Dibre hajamim oder die Bücher der Chronik.

Nachdem der jüdische Staat durch die Babylonier aufgelöst, und die Juden nach einem fremden Lande verpflanzt wurden, von woher sie nach geraumer Zeit, als persische Unterthanen, mit zum Theil neuen Ideen, nach ihrem Vaterlande zurückkehrten, verlor sich nach und nach das Prophetenthum, dessen Mitglieder und Jünger die politische und religiöse Erziehung der Nation gelenkt hatten, die seine Orakel und seine Geschichtschreiber waren. Die letzten Klänge prophetischer Begeisterung vernehmen wir in Maleachi; aus seiner Rede quillt nicht mehr jene energische Fülle, wir horchen vergebens auf den alten Bardenton. Aber als letzter Prophet verkündet er uns den Elia, der noch die Gottheit vernahm in ihrem stillen Wehen, dass er vor dem grossen Tage des Ewigen uns werde wieder gesendet werden. Ob nach Maleachi noch im Geiste der Propheten gedichtet worden, oder ob dergleichen irgendwo unter den Werken anderer Propheten (etwa im 9. Capitel des Zacharia) stecken, weiss ich nicht. Allein wenn es Arbeiten der Art oder Männer von prophetischer Begeisterung noch damals gegeben hätte, so wären sie uns sicherlich nicht vorenthalten worden, oder ihre

[[1]) woraus sie zusammengesetzt waren.]

Spur so ganz und gar verschwunden. Hier aber stimmt die Aussage der Tradition, die Maleachi als den letzten Propheten nennt, vollkommen mit den Ergebnissen der Kritik überein. Mit Maleachi oder wenigstens kurz nach ihm verhallte das prophetische Wort; nur noch aus den sorgfältig gesammelten Ueberbleibseln von den Werken jener Volk belehrenden Redner konnte die jüngere Generation Unterricht, Trost und Stärke schöpfen. Da Maleachi, nach Ton nnd Inhalt zu urtheilen, in die Zeit des Esra (A. 450), oder doch in eine von dieser nur wenig entfernte Zeit fällt, so dürfte der Irrthum unbedeutend sein, wenn wir das Prophetenthum 1 bis 2 Generationen nach Nehemia — der fast nur noch Afterpropheten *a*) kennt — also 400 Jahre vor unserer Zeitrechnung, als erloschen betrachten. Wenn Josephus von Hyrcanus berichtet *b*), ihm sei die Regierung, das Hohepriester-Amt und das Prophetenthum zuerkannt worden, so ist dies, wenn nicht ein leerer Ehrentitel, entweder eine rhetorische Floskel des Josephus [1]) oder die Meinung einer Sage, die gleich darauf von Josephus hinzugefügt wird,[2]) dass Hyrcan nämlich wohl gewusst habe, dass seine Söhne nicht lange regieren würden. Vielmehr berichtet das erste Buch der Maccabäer: „Und es beschlossen die Juden und die Priester, dass Simon Lehrer und Hoherpriester auf immer sein solle, bis ein wahrhafter Prophet auftreten werde“ *c*). Dass schon unter Antiochus Epiphanes das Prophetenthum längst aufgehört hatte, bezeugt dasselbe Buch *d*). Josephus selber setzt das Ende des Prophetenthums in die Regierungszeit des Artaxerxes I.

Wenige Generationen nach Nehemia mussten diejenigen heiligen Bücher, welche das Gesetz und die Propheten ausmachen, bereits gesammelt sein. Ihr Alter geht weit über jene Epoche hinaus, und ihr Inhalt bildete ein Ganzes: Gesetz, Geschichte und gewisser-

---

[1]) Berichterstatters.]

[2]) f. Sage — wird: gleich darauf von Josephus hinzugefügten Sage.]

a) Neh. 6. 7 bis 14.

b) Archäol. 13, 10 § 7 . . . . *ἀρχῆς τοῦ ἔθνους καὶ τῆς ἀρχιερατικῆς τιμῆς καὶ προφητείας.*

c) 1. Macc. 14, 41. Vgl. 13, 42.

d) 4, 46. 9, 27.

massen auch Zukunft des Volkes Israel. Eine und dieselbe Stimme ertönt von Moses bis Maleachi: die des Ewigen, welcher gebietet, lenkt, droht, straft und tröstet; der entschiedene Vorzug, der noch in später Zeit und bei allen Institutionen zum Vortheil dieses Theils der biblischen Bücher sichtbar wird, muss mit dadurch erklärt werden, dass man dieselben als das einzige Denkmal des untergegangenen jüdischen Staats schon lange verehrt hatte, als andere vaterländische Schriften älterer uud jüngerer Zeit die Aufmerksamkeit auf sich lenkten. Unter diesen letzteren verstehe ich die sogenannten Hagiographen — Kethubim — die nicht als durch Offenbarung, sondern durch den heiligen Geist eingegeben angesehen wurden. Dem hohen Liede z. B. fehlt der Charakter der prophetischen Begeisterung, darum gehört es eben so wohl als die Sprüche den Kethubim *a*) an, obgleich beide Bücher den Namen Salomo's an der Spitze haben; Ruth und die Klagelieder scheint man erst in späterer Zeit aus den Propheten entfernt zu haben *b*). Was die 5 Werke: Hiob, Koheleth, Esther, die Chronik und Daniel anbelangt, so entbehren sie entweder — wie Hiob und Koheleth — jeder Beziehung auf Judenthum, oder sie gehören, wie über die andern 3 von den genannten kein Zweifel mehr obwalten kann, einer Zeit an, die jünger als das Aufhören des Prophetenthums ist. Namentlich bleibt das Buch Esther ein merkwürdiges Denkmal unprophetischen Geistes. Denn obwohl es Raum hat, den persischen König 187 mal und sein Königthum 26 mal zu nennen, so fand es doch keine Gelegenheit, Gottes auch nur ein einziges Mal zu gedenken. Nur die Psalmen und Esra *c*) geben in Bezug auf Alter und Stellung zu einer näheren Betrachtung Anlass.

---

a) Vgl. Aboth R. Nathan c. 1 [und Midr. Prov. c. 25]: Die Sprüche, das hohe Lied und Kohelet seien verborgen gehalten und nicht den Kethubim gleichgestellt, und zuerst von den Männern der grossen Synagoge erklärt worden.

b) s. die Stellen bei Eichhorn, Einleitung Th. I. S. 126—134 [וכן יש בספר ירמיה Ps. Midr. 121 wird Thren. citirt].

c) Unter Esra wird hier auch Nehemia verstanden, welcher mit jenem eigentlich nur ein einziges Buch ausmacht. s. Baba bathra f. 15. Sanhedr. 93 b. Eichhorn l. l. I. S. 131.

Es kann wohl das hohe Alter mehrerer einzelner Psalmen nicht in Frage gestellt werden. Ein grosser Theil *a*) gehört unstreitig der Zeit des ersten Tempels an. Schon [das Buch] Jeremia *b*) citirt Psalmverse, und im Jona *c*) erscheint ein ganzes Gebet nach dem Muster der Psalmen gearbeitet. Dahingegen tragen mehrere durch künstlich alphabetische Anordnung den Stempel der Jugend *d*); mehrere sind erst nach der Wegführung ins Exil gedichtet *e*), und einige *f*), worin namentlich über das Aufhören des Prophetenthums geseufzt wird *g*), wird man versucht, sogar in die Epoche der Syrer-Herrschaft zu verlegen. Wenn demnach auch einzelne Psalmen von Propheten, mindestens aus der Propheten-Epoche herstammen, so konnte doch unsere gegenwärtige Sammlung erst nach dieser Epoche in Umlauf gebracht worden sein. Dies erhält durch die Beschaffenheit der Bestandtheile dieser Sammlung mehrfache Bestätigung. Die Eintheilung des Psalters in 5 Bücher erscheint nämlich nicht als spätere Willkür, sondern als aus der Geschichte dieses Buches hervorgegangen. In dem ersten Buche treffen wir die meisten ältesten Stücke, sie gelten alle *h*) für Davidisch, nur bei dreien *i*) ist eine geschichtliche Ueberschrift vorhanden, und wenn diese dem Sammler angehört,

---

a) Ps. 2, 3, 16, 18, 20, 21, 23, 24, 26 [del.] — 29, 31, 45, 61, [31—61 del.] 68, 72, 110 u. A. [72 — A. del.]

b) Jerem. 33, 10 [l. 11]. Vergl. Ps. 100, 1. 106, 1.

c) Vergl. Jona 2, 3—10 mit Ps. 5, 8. 18, 5, 7. 31, 7, 23. 42, 8. 103, 4. 116, 3. 17. 18. 142, 4.

d) Ps. 9. 10 (?). 25. 34. 37; 111. 112. 119. 145.

e) Ps. 14. 44. 51. 77 (defect). 85. 89 [l. 82]. 102. 106 im Exil; Ps. 126 unter Serubabel; Ps. 137 nach dem Exil; Ps. 147 vielleicht unter Nehemia. S. Midr. Cant. 23 b, dass Esra einige Psalmen verfasst habe.

f) Ps. 74. 76. 79. 80. 83.

g) Ps. 74, Vers 9: אין עוד נביא ולא אתנו יודע עד מה; s. *Hitzig* Begriff der Kritik etc. S. 93.

h) Der 10. Psalm gehört vielleicht zu Ps. 9. Ps. 33, dessen Anfang sich an den Schluss des vorhergehenden Verses anknüpft, sollte man eigentlich im 4. oder im 5. Buche erwarten; vielleicht eine spätere Einschaltung. Vergl. כֹּנֵס, das nur in den jüngsten Schriften angetroffen wird. Ps. 1. ist als allgemeine Einleitung zu betrachten. Ps. 2 wurde schon im Alterthume nicht mitgezählt (j. Taanith 2, 2), vermuthlich weil er zu dem ersten Psalm geschlagen wurde (Berach. f. 9 b. Origenes bei Eichhorn III, S. 504).

i) Ps. 3. 7. 34. Ps. 18 ist aus Samuel [od. einer ähnlichen Quelle] eingerückt.

so hat er noch Quellen benutzt, die uns unzugänglich sind *a*). In dem zweiten Buche finden sich zwei Psalmen des ersten Buches *b*), mehrere von jüngerem Alter und nur 19 Davidische. Demnach kann die Nachschrift dieses Buches: „Vollendet sind die Gebete Davids, Sohnes Isai“ nicht auf das zweite Buch allein — das bereits einen gleichen Schlussvers als das erste hat, — sondern muss auf beide Bücher bezogen werden, so dass folglich die Sammlung damals, [als neue Collectionen veranstaltet wurden], aus diesen beiden Büchern bestand. In dem dritten Buche, das mithin später der vorhergehenden Sammlung angefügt wurde, befindet sich nur ein einziges Davidisches Gebet (Ps. 86), alles übrige wird [Assaph, Ethan und Heman] den Levitischen Sängern, die bereits im zweiten Buche auftreten, zugeschrieben. Sehr späte Psalmen werden in dieser Sammlung sichtbar, auch Wiederholungen aus der ältern[1]*c*). Das 4. und 5. Buch, die ursprünglich wohl nur eine einzige Rolle ausgemacht haben, sondern sich in mehrfacher Rücksicht von jenen ersten drei Büchern ab. Von Levitischen Dichtern ist in den Ueberschriften keine Spur, nur eine kleine Sammlung Davidischer Gedichte erscheint, alles übrige — bis auf den 90. Psalm, der Moses zugeschrieben wird — ist anonym, was in den ersten 3 Büchern fast bei keinem einzigen Stücke der Fall ist. Diese Namenlosigkeit halte ich für ein Merkmal der Jugend, sie scheint anzudeuten, dass die Sammler nicht viel jünger als die Verfasser waren. In diesen beiden letzten Büchern wird auch, bis auf 2 Ausnahmen (Ps. 140 und 143), das bekannte סלה gänzlich vermisst, welches in 9 Capiteln des ersten [Ps. 3. 4. 7. 9. 20. 21. 24. 32. 39.], aber in 28 der beiden folgenden Bücher (Ps. 44. 46—50. 52. 54. 55. 57. 59—62. 66—68. 75—77. 81—85. 87—89) vorkommt, dessgleichen in dem Psalm des Habacuc (cap. 3) und zwar niemals in einem Psalm ohne musikalische Ueberschrift *d*). Vielleicht haben wir in

---

[[1]) Auch — ältern *c*) del.]

a) Ps. 7, 1.

b) Ps. 53 (Ps. 14) und 70 (Ps. 40, 14—18).

c) Ps. 108 besteht aus Ps. 57, 8—12 und Ps. 60, 7—14 [A. *c* entfällt an dieser Stelle].

d) 27 Psalmen Mismor oder Schir, 6 Maskil, 3 Michtam, 2 Schigajon, 2 blos Lamnazeach mit Angabe des Instruments (Ps. 61, 81).

den Sela-Psalmen die Ueberbleibsel einer ältern Sammlung, die indess auch erst später angelegt sein muss, da sich das Sela auch in jüngeren Stücken (Ps. 9. 44. 77. 85. 89) [1]) findet. In jeder Beziehung darf man daher das 4. und 5. Buch der Psalmen als den zweiten Theil unserer Psalmen-Sammlung betrachten; wir haben darin die [2]) [Wiederholungen aus der älteren *aa*) und nächst den] eigentlichen Fest- und Opfergesänge des zweiten Tempels *b*), eine alphabetisch eingerichtete Gnomologie (Ps. 119), und Nachträge zu den Davidischen Gesängen. Auch verdient es bemerkt zu werden, dass in diesem zweiten Theile nur ein einziger Psalm (142) eine jener ungewöhnlichen Bezeichnungen (משכיל) hat, die in dem ersten Theile häufiger auftreten, und selbst diese wird hier noch durch das gewöhnliche תפלה erläutert. Was endlich die Ueberschriften überhaupt betrifft, so beurkunden sie sich als in später Zeit hinzugethan, nicht nur, weil die meisten der historischen Angaben nicht passen, sondern mehr noch durch den liturgisch-musikalischen Charakter derselben, der an die späten Tempeleinrichtungen und namentlich an die Chronik erinnert *c*). Demnach dürfte die letzte Redaction der Psalmen wenig älter oder selbst noch jünger als das eben genannte Buch sein.

Was nun das Buch Esra betrifft, so kommt zwar in selbigem weder etwas von Propheten noch von Prophezeiungen vor; indess wird des Haggai und des Zacharia gedacht, und das ganze Buch tritt gewissermassen als Fortsetzung der Bücher der Könige auf,

---

[[1]) del. [2]) del.]

[*a*) Ps. 108 besteht aus Ps. 57, 8—12 und Ps. 60, 7—14.]

b) 11 Hodu הודו Ps. 95—100. 105. 106. 107. 118. 136), 13 Hallelujah (Ps. 111—117. 135. 146—150), 15 Stufenlieder (Ps. 120—134), von denen 5 auch Namen an der Spitze tragen [s. Mischna Succa 5, 4].

c) Vgl. Ps. 92 (Sabbath), 100 (Dankopfer). Die Zurückführungen auf David, die Korahiten, Assaph, Heman, Ethan, Jeduthun sind auch in der Chronik (I. 6, 16. 18. 24. 29. 15, 16 etc., 16, 4—7. 41. 42 [II. 20, 19]; עלמות (Ps. 46, 1) und שמינית (Ps. 6, 1. 12, 1) nur noch in der Chronik (II. 15, 20. 21); desgl. die Epiloge Ps. 41, 14. 106, 48 (Chronik I. 16, 36). למנצח in dieser Bedeutung (es kommt 55 Mal vor) ist nächst der Unterschrift am Schlusse des Habacuc nur dem Chronisten bekannt. להזכיר als liturgischer Ausdruck (Ps. 38, 1. 70, 1) findet sich nur in der Chronik (I. 17 [I. 16], 4), und שגיון (Ps. 7, 1) nur noch in der Ueberschrift des Psalms bei Habacuc (3, 1).

so dass es seinem geschichtlichen Charakter nach wohl hätte zu den prophetischen Büchern gezählt werden können, zumal bei dem hohen Ansehen des Verfassers, der von Späteren sogar für eine Person mit Maleachi gehalten wurde *a*). Es könnte unter diesen Umständen die Stellung des Esra in den Kethubim einigermassen befremden.

Hier dürfte der Einwurf gemacht werden, dass die jetzige Klassificirung der Hagiographischen Bücher erst eine spätere sei, dass wir nicht wüssten, was man etwa unter den Hasmonäern zu den Propheten gezählt habe, und dass sogar Philo und Josephus *b*) namentlich Esra, letzterer sogar Esther, Daniel und die Chronik zu den prophetischen Schriften zu zählen scheinen. Hiergegen ist folgendes in Erwägung zu ziehen: Weder Philo noch Josephus theilen ein authentisches Verzeichniss der heiligen Schriften mit. Ersterer bedient sich, so wie die neutestamentlichen und ältesten jüdischen Autoren, ohne weiteren Unterschied jedes biblischen Buches, dessen Inhalt in seine Darstellung gehört, und seine stilistischen Ausschmückungen bei der Anführung jener Bücher beweisen für ihre Stellung und Autorität nicht das Mindeste. So wird z. B. das erste Buch der Könige mehrmals angeführt, stets ohne weiteren Beisatz, während es von dem ersten Buche Samuel — welches mit jenem damals in Alexandrien als Ein Werk betrachtet wurde — heisst: „wie die heilige Schrift sagt". David, [der schon in der Bibel als gottbegeistert, Mann Gottes und dergl. vorkommt], wird von Philo ein Prophet, ein Freund Mosis genannt; darf man hieraus schliessen, dass damals die Psalmen zu den Propheten gereihet worden seien? Eben so wenig, als man behaupten wird, der Targumist der Psalmen habe dieses Buch als einen Theil der Propheten gekannt, weil er hin und wieder (z. B. Ps. 103, 1) einen Davidischen Psalm mittelst Prophezeiung verkündet nennt. Und gerade die Psalmen zählt Josephus ausdrücklich zu den nicht-prophetischen Schriften. Josephus, um den Römern die Glaubwürdigkeit der alten israelitischen Geschichte

---

a) Targum Maleachi 1, 1. Megilla f. 15 a, namentlich von R. Josua b. Corcha [l. Korcha] und R. Nachman.

b) s. die Stellen bei Eichhorn l. l. Th. 1. S. 87—99, 105—125.

darzuthun, bemerkt, dass von Moses Tod bis auf Artaxerxes (Langhand), die nach Mose lebenden Propheten die Ereignisse in 13 Büchern aufgezeichnet haben. Die übrigen 4 Bücher (Psalter, Sprüche, Koheleth, hohes Lied) enthielten Hymnen und Lebensregeln. Offenbar will Josephus den gesammten historischen Inhalt der heiligen Schriften als prophetisch geltend machen; die nicht historischen Bücher werden von ihm entweder ganz mit Stillschweigen übergangen oder nur kurz erwähnt. Er bemerkt selber, dass seit Artaxerxes keine ordentliche Prophetenfolge war, und blos weil er die heiligen historischen Bücher für älter als jene Zeit hielt, klassificirte er sie sammt und sonders unter die Propheten [*a*)]. Dahingegen kann schon vor Josephus, zur Zeit des Jonathan ben Usiel, weder Esra, noch Daniel, noch die Chronik zu den Propheten gezählt worden sein, da die Jonathansche Uebersetzung zu den 8 prophetischen Büchern oft von den Alten erwähnt wird und noch vorhanden ist, während ein Targum jener 3 Bücher, nicht nur ein Jonathansches [*b*] sondern überhaupt ein Targum, dem ganzen Alterthume völlig fremd war, und nur über die Chronik ist in späterer Zeit eins angefertigt worden. [Vor der Zerstörung des Tempels galten Esra, Daniel und die Chronik gleich Hiob als hagiographische Schriften *c*).] Wenn übrigens (ausser Ruth und den Klageliedern, deren Stellung schon früh schwankte und die bald, in Folge des liturgischen Gebrauchs, unter die 5 Megilloth und so unter die Kethubim gestellt wurden) je ein Buch in später Zeit dislocirt wurde, so hätte man eher die Versetzung von Esra (und wohl auch von Daniel und der Chronik) aus den Kethubim in die Propheten als das Umgekehrte erwarten dürfen.

Allein bei einer sorgfältigern Betrachtung unseres Esra werden eigene, auffallende Erscheinungen sichtbar. Schon ältere Forscher haben auf Theile dieses Buches, die durchaus nicht von Esra oder

---

[*a*) Inwiefern Josephus alle heiligen Bücher prophetisch nennt, vergl. Bretschneider capita theol. jud. p. 8 ff. Hartmann die enge Verbindung S. 21 ff. 31 ff. Siehe Sirach 39, 1.]

[*b*) S. Megilla 3 a, dass Jonathan kein Targum der Kethubim geliefert, weil Messias darin bestimmt; dies geht offenbar auf Daniel.]

[*c*) S. Mischna Joma 1 gegen Ende.]

Nehemia herrühren können, aufmerksam gemacht, und dieselben als Interpolationen oder Einschaltungen späterer Verfasser betrachtet, ohne doch über die eigentliche Oekonomie des Werkes ins Reine zu kommen. Gleich der Anfang erregt durch seine Identität mit dem Schlusse der Chronik besondere Aufmerksamkeit, und das ganze 3. Capitel Verdacht durch ausserordentliche Aehnlichkeit mit dem Stil und den Lieblingsmeldungen eben dieses Buches; dasselbe gilt von den letzten 4 Versen des 6. Capitels. In den ersten 11 Versen des 7. Capitels ist von Esra in der dritten Person und auf eine Weise die Rede, die nicht ihn zum Urheber haben kann; Gleiches findet in der ersten Hälfte des 10. Capitels statt, anderer unwahrscheinlicher Dinge zu geschweigen. Im 8. und 9. Capitel des Nehemia werden Begebenheiten, die bereits früher (Esra c. 3 und c. 9) und zum Theil aus einer ganz andern Zeit vorkommen, mit Ausschmückungen wiederholt, und gegen die wahre Geschichte Esra und Nehemia als gleichzeitig und gemeinschaftlich handelnd aufgeführt. Im 11. und 12. Capitel stösst man theils auf dieselben Fehler (12, 26. 36), theils auf ungehörige Einschiebsel (11, 3 etc.) und endlich auf Geschlechtsregister (12, 10 etc., 22 etc.) und Notizen, die einer spätern Zeit, als in der Nehemia blühete, angehören. Das 13. Capitel steht mit sich selbst (Vers 3 mit 23) in Widerspruch und der Anfang desselben erscheint nach Esra 9 und Neh. 9, 2 sogar überflüssig. Anderntheils finden sich wiederum Stücke, die, wenn auch mit Esra gleichzeitig, ihm doch abgesprochen werden müssen. Esra c. 2. muss älter als Esra sein: möglich, dass er dasselbe in sein Buch mit aufgenommen, allein Nehemia sagt nichts davon, sondern führt es (7, 5) als Geschlechts-Verzeichniss an. Die in Esra cap. 4 bis 7 befindlichen aramäischen Stücke sind gleichfalls älter als Esra; doch selbst zugegeben, dass dieser sie in seine Erzählung einrückte, ist doch nicht abzusehen, weshalb er diese Erzählung (4, 24. 5, 1—5. 6, 13—28) mitunter auch in aramäischer Sprache fortführt, oder er müsste auch diese einem ältern Berichterstatter nachschreiben, was freilich der Ausdruck אמרנא „wir sagten“ (5, 4) wahrscheinlich macht. Demnach würde dem Esra in dem nach ihm benannten Buche höchstens der achte Theil gehören, und das übrige unter ältere und jüngere

Schriftsteller, vorzüglich Nehemia, zu vertheilen sein, so dass wir anstatt Interpolationen im Esra vielmehr ein Buch von unbekannter Zeit und unbekannten Verfassern haben würden, in dem sich wenige Fragmente des Esra eingeschaltet finden. Diesen gordischen Knoten aber löst der eine Ausspruch: dass wir die Chronik und das Buch Esra als zwei zusammengehörige Theile eines und desselben Werkes ansehen. Wir haben alsdann in dem Buche Esra gleichfalls den Chronisten vor uns, mit seinen Berichten von Volksversammlungen, Festesfeierlichkeiten und Gesetzes-Vorlesungen, seinen Lobpreisungen der Leviten und insonderheit der Sänger, mit seiner ausserordentlichen Fürsorge für die Opfer-Ordnungen, seiner Vorliebe für Geschlechtstafeln, seinen Uebertreibungen in Zahlen, seinen Anführungen des Pentateuch und der Psalmen, seiner historischen Unwissenheit, seinem ausschmückenden Stil und den ihm eigenen Wortformen. Diese Merkmale der Feder des Chronisten lassen sich in den als spätere Theile des Esra bezeichneten Stellen — während die echten ganz davon frei sind — in folgender Art nachweisen:

Das erste Capitel des Esra beginnt mit den Schlussworten der Chronik; dieser Schluss aber reicht nur bis in die Mitte des 3. Verses, unterbricht sogar den Zusammenhang, so dass wir in jedem Falle Vers 1 bis 3 dem Chronisten zuschreiben müssen, auch ist die Art der Bekanntmachung des Cyrus gegen die echten Quellen. In dem fortlaufenden Berichte erkenne ich keinen verschiedenen Verfasser, die ganze Erzählung ist ein Auszug aus Esra 5, 13—16, 6, 3—5. Die Zahlen Vers 9—11, welche die Menge der kostbaren Geräthe angeben, sind wohl übertrieben, wenigstens die Angabe von 5400 Gefässen (Vers 11). Der dem Chronisten eigene substantivische Gebrauch des Infinitivs *a*) findet sich Vers 6 und Vers 11. Das 3. Capitel beginnt mit einer allgemeinen Volksversammlung in Jerusalem; eine solche veranstaltet der Chronist *b*), wenn er von Bundschliessungen des Mosaischen Gesetzes erzählt, die niemals stattgefunden haben. Im zweiten und dritten Verse wird der

a) I. Chron. 5, 20. 1. 23, 31. 25, 3. II. 31, 19. 33, 19. [Vgl. 1, 28.]
b) II. Chron. 15, 9. 20, 4. 30, 5. 13.

Pentateuch citirt. Nächst zwei dergleichen Anführungen im Buche der Könige *a*), einigen in dem spät verfassten Josua *b*) und zwei allgemeinen Hinweisungen, die bei dem ächten Nehemia vorkommen *c*), ist nur der Chronist *d*) an solchen Citaten reich, und dasselbe ist mit den unächten Stücken des Buches Esra der Fall *e*). Vers 3 erinnert der Ausdruck [כי כאימה und das] עמי הארצות an den Chronisten *f*), obwohl auch an den echten Esra (9, 1. 2. 11); jedoch darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass gerade bei dem Chronisten eine Verbindung zweier Pluralformen, die dem feinen Sprachgebrauche widerstreitet, üblich ist *g*). Von der im 4. Verse gedachten Feier wird weiter unten die Rede sein. Das Wort רשיון (Vers 7) erinnert an צרכך (Chron. II. 2, 15); beides sind späte Ausdrücke. Vers 8 etc. wird das Tempelamt der Leviten und insonderheit der Sänger (נַצֵּחַ) aus Assaphs Familie auf dieselbe Weise herausgehoben, als wir dies in der Chronik gewohnt sind *h*), so wie denn auch der Chronik die Anführung von Lob-Psalmen *i*), der Ausdruck הלל והודות *k*) und מצלתים *l*) und die gleiche Berufung auf David *m*) eigen ist. Die grossen Freudenbezeugungen des Volkes (V. 11—13), namentlich bei Tempel- und Sänger-Feierlichkeiten, sind ein Lieblings-Artikel bei dem Chronisten *n*). Endlich

---

a) Reg. I. 2, 3. II. 14, 6.

b) Jos. 1, 8. 8, 34. 31. 23, 6.

c) Neh. 10, 35. 37 (בתורה).

d) Chr. I. 16, 40. II. 23, 18. 25, 4. 30, 5. 18. 31, 3. 35, 12. 26.

e) Esra 3, 2. 4. Neh. 8, 14. 15. 10, 35. 13, 1.

f) [I. Chron. 7, 23 כי ברעה.] II. Chr. 13, 9. 17, 10.

g) גבורי חילים Chron. I. 7, 5. 7. 11. 40.

h) Chron. I. 6, 24. 15, 17. 19. 16, 5. 7. 37. 25, 1. 2. 9. II. 5, 12. 20, 14. 29, 13. 30. 35, 15.

i) I. 16, 8—36. 41. II. 5, 13. 7, 3. 6. 20, 21. Vergl. I. 29, 10.

k) II. Chron. 5, 13. 7, 3. 6. I. 23, 30.

l) I. 13, 8. 15, 16. 19. 28. 16, 5. 42. 25, 1. 6. II. 5, 12. 13. 29, 25.

m) I. Chr. 9, 22. 25, 6. II. 8, 14. 23, 18. 29, 25. 35, 4 (wo sogar Davids Schriften citirt werden), 15.

n) II. Chr. 15, 15. 20, 27. 23, 18. 29, 30. 30, 21. 26. [שמח שמחה גדולה ausser I. Reg. 1, 40 nur noch bei Jona, dem Chronisten und älteren Baraitha's (Kidduschin 66 a, Aboth R. Nathan c. 1 gegen Ende, 2 Mitte. Megilla 13 b, [בשמחה רבה im Abendgebet der Geula, ומשמחתך ששמחת im Frühgebet], auch in der Geschichte bei Tanchuma 86 d oben, שמח שמחה רבה Midrasch bei חמדת ימים I 92 b].

ist der erwähnte Gebrauch der Infinitiv-Form auch in diesem Capitel (Vers 11) sichtbar. Der Abschnitt Esra c. 6, 19 bis c. 7, 11, worin vier mal Esra citirt wird, fängt mit einer Passahfeier an (wovon unten ein Mehreres), deren begleitende Umstände, zur Lobpreisung der Leviten, stark an den Bericht des Chronisten von der Feier unter Hiskia *a*) erinnern. Im 21. Verse mahnt uns das לדרש לה' wiederum an die Chronik. In den ältesten Schriften heisst dieser Ausdruck: Gott (den Priester, den Propheten) anfragen [[1]], die Anfangs seltnere bildliche Bedeutung „des Strebens, nach den göttlichen Vorschriften zu wandeln, und eines solchen Wandels selber", wird bei den nachexilischen Schriftstellern gewöhnlich, und zuerst bei dem Chronisten finden wir sie im alltäglichen, prosaischen Gebrauche. Vers 22. beschreibt abermals eine „Freude" bei der Passahfeier; eben daselbst wird der König von Persien — der Vers 14 in dem aramäischen Actenstücke richtig bezeichnet wird — „König von Assur" *b*) genannt, und erinnert dies an [jüngeren Sprachgebrauch, besonders an] II. Chron. 33, 11. Die Geschlechtstafel 7, 1—5 stimmt fast mit der I. Chron. 6, 35—38 überein, aber nicht mit ib. 5, 34—37; hieraus erhellt, dass die Uebereinstimmung des Geistes und der Ausdrücke hier mehr zu beachten ist, als ein Widerspruch in Namen und Zahlen, der bei dem compilirenden Chronisten gewöhnlich ist *c*). Die Lobeserhebungen Esra's (V. 6. 10. 11) können nicht blos nicht diesem Manne, sondern selbst nicht einmal seiner Zeit angehören, da sie (V. 11) eine Erläuterung des Ausdrucks ספר geben, die obendrein unrichtig ist.[2]) Das Wort בקשה (V. 6) kommt nur noch im Buche Esther, המעלה (V. 9) nur noch in der Chronik (I. 17, 17) vor. Ist letzteres Wort ein Infinitiv, so erinnert es an die ähnlichen Formen des Chronisten *d*). Vers 7 werden nach den Israeliten Priester und Leviten und vor

---

[1]) befragen. [2]) f. die — ist l. einem jüngeren Sprachgebrauch (ספר lehren) gehört.

a) II. Chron. 30, 15—25.

b) Dass *Assur* (אשור) bei den jüngeren biblischen Schriftstellern *Syrien* bedeute, beweist Hitzig l. l. S. 98 etc. [f. dass — etc. l. Vergl. Winer bibl. Realwb. 2. Aufl. S. 117.]

c) Gegen *de Wette*, Beiträge S. 48.

d) I. Chron. 6, 16. II. 8, 16.

den Nethinim, „die Sänger und die Wächter“, wie in der Chronik oft, aufgeführt. V. 10 hat die Phrase: לדרש את תורת ה׳ und sogar nach dem Periodenbau von Chronik II. 30, 19. Das Stück cap. 10, 1—17, gehört dem Chronisten; Esra wird in demselben sechs mal citirt, auch hat der Chronist ohne Zweifel Esranische Nachrichten benutzt. Zu Anfang dieses Capitels wird von dem heftigen Weinen der Zuschauer berichtet, und V. 6 begiebt sich Esra in das Gemach des Jehochanan ben Eljaschib, obgleich dieser Hohepriester lange nach Nehemia lebte *a*). Das Wort מרעיד (V. 9) ist nur noch in dem spätesten Stücke des [1]) Daniel (10, 11) zu finden. Nehem. 7, 73 bilden die 6 Schlussworte den Anfang einer die nächstfolgenden beiden Capitel umfassenden Erzählung, welche nach Esra c. 3, 1—3 und c. 9 gearbeitet ist, theils schon Erzähltes ausschmückend, theils von Esra und Nehemia das schon von Serubabel berichtete wiederholend. Der Inhalt dieser beiden Capitel verbreitet sich über folgende Gegenstände: 1) Vorlesung des Gesetzes durch Esra, 2) Feier des Laubhüttenfestes, 3) Busstag bei Gelegenheit der Ausstossung fremder Frauen, 4) Gebet der Leviten. Der ganze Ton, ja jede Reihe dieser Beschreibung erinnert an den Verfasser der Chronik; verdächtig wird sie aber hauptsächlich dadurch, dass Nehemia von diesen Geschichten, die dem echten Esra so wie dem echten Nehemia sogar widersprechen, nichts weiss, obwohl ihn der Berichterstatter zum Collegen des Esra gemacht hat, und dass aus der Erzählung die Nachahmung und das Unterschieben sichtbar horvortritt. Wie überall bei dem Chronisten wird der Leser auch hier mit Volksversammlungen (8, 1). agirenden Leviten (8, 4. 7. 9. 11. 13. 9, 4. 5), grosser Festesfreude (8, 17. 12) und der Beschreibung Mosaischer Festfeier (8, 14—18), wie sie seit undenklicher Zeit — hier seit Josua — nicht stattgefunden habe *b*), unterhalten. Was in den früheren unechten Theilen (Esra 6, 19 bis 22) nur kurz berichtet wurde, das wird hier nach der Erzählungsweise des Chronisten ausgeschmückt, der solche Be-

---

[[1]) dem — des, del.]

a) Nehem. 12, 22. 23.

b) Vgl. Chr. II. 7, 9 (Berichtigung von I. Reg. 8, 65). 8, 13. 30, 1 bis 5. 13—26. 35, 1—19.

schreibungen für wichtiger als die Wiederherstellung des Monotheismus hält *a*). In dem Munde eines solchen Erzählers, den offenbar bestimmte Zwecke leiten, und der die Ideen und Bedürfnisse seiner Zeit in die ältere Geschichte überträgt, kann daher der Bericht von Esra's Vorlesungen aus dem Gesetz keine sichere Gewähr sein, und müssten wir uns schon damit begnügen, höchstens die nackte Thatsache des Vorlesens an den Festen des 7. Monats zu retten, sollten auch alle einer spätern Zeit erborgte Zuthaten verloren gehen. Eben so ist es dem Charakter des Chronisten angemessen, dass er das Volk auf den Versöhnungstag, der doch 5 Tage vor dem Hüttenfeste eintritt, aufmerksam machen zu lassen vergisst, dass er seinem eigenen Berichte der frühern Hüttenfeier (Esra 3, 4) geradezu widerspricht (V. 17) und (V. 15) sogar Stellen aus dem Pentateuch citirt, die gar nicht darin vorkommen. Einzelne diesem Schriftsteller eigene Ausdrücke und Wendungen sind: [מִקְרָא, die heilige Schrift (8, 8)], מְבִינִים „Lehrer" (8, 3. 7. 8. 9) wie in der Chronik *b*); הִשְׂכִּיל (Vers 13) oder שׂוּם שֶׂכֶל, Verständniss des Gesetzes bekommen oder gewähren, gleichfalls wie bei dem Chronisten *c*) und im Daniel *d*). Chronistisch sind die Hinweisungen auf den Pentateuch (8, 14. 18), ist ferner die Bemerkung (Vers 17), dass dergleichen „seit Josua" *e*) nicht gefeiert worden, die Form מֹעַל (8, 6) *f*), die Verwechselung von ויעמדו und ויקומו (9, 2. 3) *g*), [das aram. חדוה (8, 10 vgl. 2 Chr. 16, 27)] und der Infinitiv דבר

---

a) Die Abschaffung des Götzendienstes durch Josia, die im Buche der Könige 18 Verse einnimmt, wird von dem Chronisten in 6 abgemacht (Vergl. II. Reg. 23, 4—20. 24 mit II. Chron. 34, 3—7. 33); aber die Passahfeier, dort nur 3 Verse ausfüllend, hier zu 19 ausgedehnt (Vergl. II. Reg. 23, 21—23 mit II. Chron. 35, 1—19).

b) I. Chron. 25, 8 (ספרא im Targum, d. i. Lehrer, nicht Schreiber, wie *Wilkins* übersetzt) [vgl. Targ. Ezech. 7, 25 אולפן וספר]. II. 26, 5. 35, 3. מבין וסופר ib. I. 27, 32. [Daher noch אני אובין (ע״ו c. 3) nach aram. Conjugation.]

c) II. Chr. 30, 22: הלוים המשכילים שכל טוב לה׳.

d) Dan. 11, 33. 35. 12, 3. 10.

e) „Seit Samuel" II. Chron. 35, 18; „seit Salomo" ib. 30, 26.

f) Vergl. [I. Dan. 8, 25 vgl.] מנוח I. Chron. 6, 16. מוסד II. Chron. 8, 16.

g) Vergl. Gramberg die Chronik S. 43. [20, 4. 21, 1.]

(9, 13). Die Persischen Könige werden wiederum (9, 32) durch „Könige von Assur“ bezeichnet. Das Gebet der Leviten besteht, ausser den letzten Versen, fast nur aus Reminiscenzen des Pentateuch *a*) und an den Chronisten erinnernden Wiederholungen *b*). Die ersten drei Namen in c. 9, 4, die an Esra 3, 9 erinnern, machen die übrigen Namen verdächtig; erdichtete Namen scheint auch der Chronist aufzuführen *c*). Der 29. Vers des Cap. 10 stört den Zusammenhang, soll aber die gesammte Gemeinde zu dem Vertrage solidarisch verpflichten. Kennzeichen der Chronistischen Feder sind „die Sänger und die Wächter“ und die Ausdrücke עמי הארצות und כל ידע מבין. In dem elften Capitel schreibe ich 5 Verse (11. 17. 22. 23. 24) dem Verfasser der Chronik zu. Den 11. Vers, der in seiner jetzigen Fassung keinen Sinn giebt, kann man zum Theil nach der Chronik selber (I. 9, 11) berichtigen *d*). Vers 17 wird durch 5 Worte *e*) verdächtig. Die drei störenden Verse 22—24 erwähnen des Assaph, und namentlich verfällt in den beiden letzten der Interpolator in den Ton seiner Beschreibungen *f*) von den Anordnungen des Königs David. In dem zwölften Capitel schreibe ich die Hälfte dem Verfasser der Chronik zu, nämlich:

---

a) Vers 5 ist Ps. 106, 48, vergl. II. Chron. 29, 20. Vers. 6=II. Reg. 19, 15; Vers 8=Gen. 15, 18; Vers 9=Exod. 3, 7; [V. 10 cf. Jerem. 32, 20.] Verse 11. 12. 18=Exod. 14, 22. 15, 5. 13, 21. 32, 8; Verse 21. 25. 32= Deuteron. 8, 4. 6, 11. 7, 9. Im 22. Verse sind die Worte ואת ארץ hinter סיחון vielleicht ein Fehler.

b) Vergleiche die Verse 12 und 19, 13 und 14, 16 und 17 (s. II. Chr. 30, 8), 18 und 26, 19, 27 und 31, 32 und 34.

c) Machath ben Amasai und Joel ben Asaria treten als Hemans Vorfahren (I. Chron. 6, 20) und unter Hiskia auf (II. Chron. 29, 12). Aehnliches ist mit Kisch ben Abdi [jedoch ben Sima und Eden ben Joach (1, 6. 5, 6)] der Fall (ib. I. 6, 29. II. 29, 12). Vergl. auch Gramberg a. a. O. S. 69, 130, 156, 193. [Ib. 29, 13 vgl. mit I. 9, 15. I. 6, 24 ist Assaph ein Abkömmling von גרשן und so versteht man die Verfälschung aus II. Reg. 18, 37.]

d) Nämlich statt Seraja (der zu Jeremia's Zeiten lebte): Asaria.

e) אסף, התחלה wahrscheinlich התהלה, לתפלה, ידיתון erinnern an die Chronik und die Psalm-Ueberschriften; יְהוּדָה ist beachtenswerth. Von allen diesen Sachen ist bei den LXX nichts zu finden [auch nicht I. Chr. 9, 15 und 16. Hartmann (die enge Verbindung S. 243, 344) glaubt, dass hier ein Vorsänger bezeichnet werde.]

f) I. Chron. cap. 24 bis 26. II. 7, 6. 8, 14. 23, 18. 29, 25. 27. 30. 35, 15.

Vers 10—26, 27 von ושמחה an, 30 wahrscheinlich, 35, 36, [einige Worte in 42] 43, 44 von וכי [(1)] an, 45—47. Selbst über die ersten 9 Verse dieses Capitels möchten Zweifel entstehen: Die Verse 1 bis 7 und 13 bis 21 liefern, vielleicht nach echten Geschlechtsregistern, 22 Namen von Priesterfamilien, von denen — zum Theil variirend — 16 in dem Actenstücke des Nehemia (10, 8—9) gleichfalls gelesen werden; statt der 5 aber, die ausserdem in diesem Documente vorkommen, giebt das zwölfte Capitel 6 andere, die vielleicht späterhin an die Stelle jener getreten sein mögen. Vers 10. 11. 22 wird die hohepriesterliche Geschlechtsfolge bis Alexanders Zeitgenossen, Jaddua, herabgeführt, und zwar Vers 10 und 11: Jojakim, Eljaschib (Nehemia's Zeitgenoss), Jojada (dessen Kinder Nehemia 13, 28 erwähnt), Jonathan, Jaddua. Vers 22 wird zwischen Jojada und Jaddua, Jochanan genannt, und bei den LXX liest man vor letzterm Namen noch Ιωα. Mir scheinen zwischen Jojada und Jaddua zwei Hohepriester: Jonathan und Jochanan, gelebt zu haben. Alsdann reicht Jaddua's Zeitalter ganz angemessen bis in die Regierung „Darius des Persers", wie der Berichterstatter hinzufügt, welches Niemand anders sein kann als der letzte Persische König, wie denn schon diese Bezeichnungsart einen unter nicht-persischer Herrschaft schreibenden Autor verräth. Vers 23 wird sogar das Buch Dibre hajamim (die Chronik) citirt und hinzugefügt, dass diese Berichte der Leviten-Familien aus der Zeit des Hohenpriesters Jochanan herrühren; vielleicht ein Fingerzeig, dass die vielen Leviten-Namen Männern und Familien, die bis zu dem angegebenen Zeitabschnitte geblühet haben, angehören. In Vers 24 und 25 sind die dem Chronisten *a*) eigenen Ausdrücke משמר und באספי zu bemerken; auch hat Vers 24 [einige] bekannte Chronistische Phrasen *b*), und die Namen beider Verse laufen denen aus V. 8 und 9 parallel. Vers 26 schliesst sich an Vers 12 an, aber mit dem schon Cap. 8 Vers 9 vorkommenden Anachronismus, nach welchem Esra und Nehemia als gemeinschaftlich thätige

---

[(1)] כי.

a) I. Chr. 26, 12. 15—17.

b) להלל להודות במצות דויד איש האלהים.

Zeitgenossen dargestellt werden. Dasselbe wird Vers 36 wiederholt; Esra muss sogar bei der Prozession vorangehen. Im 27. Verse erscheinen die Worte von ושמחה an verdächtig, auch gehört vermuthlich Vers 30 dem Chronisten. Vers 35 und 36 treten wieder Assaph und „David, der göttliche Mann“ auf. [Vers 42 ist wegen des Schlusses *a*) verdächtig.] Vers 43 meldet fünf mal die „Freude“, und von dem Worte כי des Verses 44 bis einschliesslich Vers 47 wird vollends das ganze Chronistische Geschütz aufgefahren: Freude an den Leviten, Sänger, Thorhüter, Assaph, Davids Vorschriften, Fürsorge für die Sporteln, auch wird Nehemia citirt und der bekannte Infinitiv הודות nicht vergessen. Endlich dürften auch die, den erwähnten sich dicht anschliessenden drei ersten Verse des 13. Capitels Eigenthum des Verfassers der Chronik sein. Nicht nur, weil Vers 2 eine Reminiscenz aus dem 5. Buch Mose *b*) ist, sondern weil die Bezeichnung ספר משה dem Chronisten *c*) gehört, und Vers 3 dem Inhalt von Nehem. 13, 23—27 geradezu widerspricht. Aus dem bisher Gesagten erhellt, dass in dem Buche Esra (und Nehemia) folgende Theile der Feder des Chronisten vindizirt werden müssen:

Esra cap. 1. cap. 3. cap. 6, 18 Schluss bis cap. 7, 11. cap. 10, 1 bis 17, Nehem. cap. 7, 73 von ויגע an. cap. 8. cap. 9. cap. 10, 29. cap. 11, 11. 17. 22 bis 24. cap. 12, 10 bis 26. 27 von ושמחה an. 30 (wahrsch.). 35. 36. [die letzten zwei oder vier Worte] 43. 44 von כי an bis 47. cap. 13, 1 bis 3.

Es ist wahrscheinlich, dass auch an anderen Stellen des Buches, insonderheit bei Namens-Verzeichnissen, der Chronist Wörter geändert oder eingeschaltet hat. Im Ganzen genommen lässt sich jedoch von dem Reste des Buches sagen, dass er uns beglaubigte Geschichte gebe, aus Actenstücken *d*) und eigenen Be-

---

[*a*) וישמיעו המשררים, dieser Ausdruck nur noch I. Chr. 15, 19, 28. 16, 5. 42.]

b) Deuter. 23, 4—6.

c) II. Chr. 25, 4. 35, 12. Vielleicht gehört ihm auch der aramäische Schluss in Esra 6, 18: ככתב ספר משה.

d) Esra cap. 2. cap. 4, 7 bis cap. 6, 18 und cap. 7, 12 bis 26, beides aramäisch.

richten des Esra *a*) und des Nehemia *b*) bestehend, die der Verfasser der Chronik in sein Werk — welches, wenn es nicht Sagen und Erdichtungen folgt, selbst aus beglaubigten Quellen schöpft — aufgenommen hat. Als die griechische Uebersetzung des sogenannten apokryphischen oder dritten Buches Esra angefertigt wurde, waren unsere Bücher der Chronik nebst Esra und Nehemia sonder Zweifel noch ein einziges ungetheiltes Werk. Besagtes apokryphisches Buch nämlich beginnt mit dem 35. Capitel aus dem zweiten Buche der Chronik, giebt dieses und das darauf folgende Schlusscapitel derselben, jedoch ohne die beiden letzten Verse des Buches, mit denen bekanntlich Esra anhebt, fügt hierauf das ganze Buch Esra an, nur mit der Veränderung, dass das Stück: Esra cap. 2 bis cap. 4 Vers 5, erst nach dem Rest des cap. 4 steht und von diesem überdies durch einen apokryphischen Zusatz von Serubabels Weisheit (III. Esra c. 3 bis cap. 5, Vers 6) gesondert ist. Auf den Inhalt des kanonischen Esra folgt alsdann Nehem. 7, 73 bis 8, 13, wo das Werk fragmentarisch mit dem Worte נאספו *c*) abbricht, so dass sicherlich die fehlenden sieben Capitel, Neh. cap. 1 bis cap. 7, weiterhin zu lesen waren. Es ist wohl möglich, dass selbst unser Nehemia ursprünglich vollständiger war, denn nicht blos giebt er gewisse Nachrichten nicht, von denen Josephus weiss, sondern die Hinweisungen des Chronisten auf sein eigenes Buch und die Erwähnung des Jaddua berechtigen zu der Annahme, dass derselbe seine Berichte noch weiter geführt habe, als bis zu dem plötzlich abbrechenden Fragment aus Nehemia. Der kanonische und der apokryphische Esra beweisen, dass schon in früher Zeit die letzten Theile der Dibre hajamim, da wo die prophetischen Berichte aufhören, als eigenes Buch, das sogar mannigfache Bearbeitungen erfuhr, abgeschrieben und in Umlauf gesetzt wurden; vielleicht hat die Hochachtung vor Esra dem Sofer auch einigen Antheil daran. Um aber bei solcher Theilung den Zusammenhang in beiden

---

a) Esra 4, 1—6. 7, 27—9, 15. 10, 18—44.

b) Nehem. 1. 1 bis 7, 73 בעריהם. 10, 1—28. 30—40. 11, 1—10. 12—16. 18—21. 25—36. 12, 1—9. 27 (bis חנכה). 28. 29. 31—34. [ausser 2 oder 4 Worte Vers 42] 37—42. 44 (bis וללוים). 13, 4—31.

c) *καὶ ἐπισυνήχθησαν.*

Büchern zu retten, wurde bei unserm Esra, ein Stück vom Anfange noch als Schluss für die Chronik beibehalten, zumal da diese sonst sich mit Trauer-Ereignissen würde geendigt haben. Aber schon vor Philo und [1]) Josephus [der den apokryphischen Esra kannte und benutzte *a*)] war jene Theilung sammt der ursprünglichen Beschaffenheit dieser Bücher vergessen, und nur Spuren davon haben sich in der griechischen Uebersetzung des Esra, im zweiten Buche der Maccabäer *b*) [bei Philo *bb*)] und im Talmud *c*) erhalten.

Nunmehr erhält die Oekonomie der Dibre hajamim — welche die Chronik, Esra, Nehemia und vermuthlich noch mehreres Verlorene aus späterer Zeit umfassten — neues Licht. Das Werk will die Geschichte von Judäa, in welcher die Davidische Dynastie und das durch den Tempeldienst befestigte Mosaische Gesetz die wichtigsten Momente sind, darstellen. Der Anfang dieser Geschichte ist der Untergang des Saulschen Herrscherhauses (1. Chr. 10). Alles, was diesem vorangeht, ist Einleitung und meist nur Genealogie, die aber bestimmten Zwecken dient. Zuvörderst bedurfte der Chronist der Geschlechts-Verzeichnisse des Stammes Juda und des Davidischen Hauses (I. Chr. cap. 2, 3—cap. 4, 23) und vornehmlich Levitischer Geschlechtstafeln (5, 27—6, 38) nebst topographischen Nachweisungen (6, 39—66). Der Stamm Juda veranlasste ihn vermuthlich, auch von dem enclavirten Stamme Simeon (4, 24—43) und dem mit jenem ein Schicksal theilenden Stamme Binjamin (7, 6—12. 8, 1—40. 9, 35—44) Nachrichten zu geben, zumal da die Binjaminschen Verzeichnisse ungezwungen auf Saul führten; denn mit dem Untergange dieser Dynastie sollte die

---

[1]) Philo und del.]

[*a*) Eichhorn Einl. S. 347.]

b) Cap. 2. Vers 13: *'Εξηγοῦντο δέ καὶ ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς καὶ ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν τα ἀυτὰ, και ὡς κατταβαλλόμενος βιβλιοθήκην, ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν, καὶ τά τοῦ Δαβὶδ, καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθημάτων.*

[*bb*) Der den Inhalt Esra 8, 2 *τὰ ἐν βάσιλικαῖς βίβλοις ἱεροραντήθεντα* nennt (ed. Mangey B. 1 p. 379)].

c) Esra wird als Verfasser eines Theils der Chronik betrachtet (Baba bathra f. 15 a).

Blüthe und Geschichte des Mosaischen Dienstes und des Davidischen Hauses (Vergl. I. Chr. 10, 14) beginnen. Andrerseits sah der Chronist sich genöthigt, der Einwohner Jerusalems (ib. 8, 28. 9, 3—9. 34) und der Levitischen Familien nach ihren Aemtern (9, 10—34) zu gedenken. Dies und ein Bestreben, in den Gechlechtsnachrichten vollständig zu erscheinen, vielleicht selbst die Anfeindung des durch Götzendienst untergegangenen Reiches Israel (5, 25), mochte den Verfasser bewogen haben, auch über sieben andere Stämme kurze Notizen dieser Art (5, 1—26. 7, 1—40; zusammen 66 Verse) mitzutheilen, wobei aber Sebulan und Dan *a*) übergangen werden. So war denn eine allgemeine Einleitung von Adam an wie von selbst da und mit dieser die äussere Form einer ab ovo beginnenden Geschichte, wiewohl die Namen einer weit spätern Epoche auch in die früheste Geschichte hineingetragen werden *b*). Bei den in den Büchern der Chronik herrschenden Wiederholungen in Bezug auf Namen und Geschlechtstafeln kann solch zwiefaches Einrücken von — wahren oder erdichteten — Verzeichnissen nicht auffallen.

Das Zeitalter des Chronisten ist nunmehr innerhalb engerer Grenzen, als sich bis jetzt der Kritik dargeboten hatten, festzustellen verstattet. Sein Standpunkt als Bearbeiter der alten beglaubigten Geschichte, der Geist dieser Arbeit, der [Hass gegen Israel und die Samaritaner, der] hervortretende Eifer für Gesetzkunde und Tempeldienst, welchem Esra bereits eine Art von Heros geworden war, setzen ihn um wenigstens ein Jahrhundert tiefer als Esra. Seine Begriffe (z. B. von Satan), seine Irrthümer in der Zeitfolge und Alterthumskunde, seine Ausschmückungen der Geschichte und der Mangel an prophetischer Begeisterung und Wahrheit *c*), ent-

---

a) Besonders scheint er *Dan* geflissentlich zu übergehen, vergl. I. Chr. Chr. 6, 54 mit Josua 21, 23. 24; vielleicht des goldenen Kalbes wegen (s. I. Reg. 12, 29). Nur ein einziges Mal (I. Chr. 12, 35) wird, zum Ruhme Davids, dieses Stammes mit wenigen Worten gedacht. Lebte damals vielleicht noch Danitischer Götzendienst unter den Cuthäern oder im nördlichen Palästina? Die Tosefta (Sabb. c. 8) [s. j. Sab. 6, 9. Sab. f. 67 b] spricht von einem Amoritischen Aberglauben דגני, der von dem Götzen Dan hergeleitet wurde.

b) Die Nachweisung von den Bewohnern Jerusalems I. Chr. 9, 2—17, ist nach Nehem. 11, 3—19 angefertigt. Vgl. oben S. 26.

c) Nach 3 Capiteln voll von Dichtungen und Zusätzen sagt er: אחרי

fernen ihn um eine geraume Strecke von der Zeit des Prophetenthums. Ueberall sind Leviten, nirgends Propheten, im Vordergrunde; älteren Propheten legt er Titel bei *a*), die niemals oder selten bei den echten Historikern vorkommen. Ja, er spricht bereits von Midrasch oder Auslegungen des Propheten Iddo *b*)[[1])]. Seine bis wenigstens 100 Jahre nach Nehemia reichenden Familiennachrichten *c*), lassen vermuthen, dass er noch später gelebt habe, welcher Schluss seine Kraft behält, selbst wenn jene Nachrichten erdichtet wären. Es ist bereits erinnert, dass die Erwähnung des Jaddua und die Hinweisung auf Darius den Perser einen Zeitgenossen der Syrer-Herrschaft bekundet; die Benennung Assur für Syrien bestätigt dies. Seine [Unkenntniss des alten Hebraismus, seine] Ungewandtheit in dem hebräischen Stil erinnert nur noch an Daniel; und in dem Gebrauch aramäischer Formen und späterer Ausdrücke, ist er fast nur Esther und Koheleth an die Seite zu setzen *d*). Auch

---

הדברים והאמת האלה (II. Chron. 32, 1). Etwas ähnliches bei Daniel 10, 1. [„Dichtungen und" del.]

[1]) des — Iddo del.]

a) ראה oder חוזה (der Seher) s. II. Chr. 9, 29. 12, 15. 19, 2. I. 9, 22. 26, 28. 29, 29; II. 16, 7. 10. Selbst Assaph und Jeduthun macht er zu חוזה (II. Chr. 29, 30. 35, 15).

b) II. 13, 22: במדרש הנביא עדו. Vgl. [l. ib.] 24, 27 [על מדרש ספר המלכים beide Male als schriftliche (כתובים) Werke].

c) Wenn I. Chr. 3, 21—24 von Jesaia bis Jochanan *neun* Geschlechter enthält (wie bei den LXX und nach der Meinung des R. Binjamin bei R. Azaria [l. Asaria] de Rossi in meor enajim f. 123 a), so müsste der leztgedachte circa 270 Jahre vor Chr. gelebt haben; wenn aber nur *sechs*, so würde er doch bis zum Jahre 350 hinabreichen. Nach der letztern Annahme fiele (Vers 22) Schemaja ben Schechanja, übereinstimmend mit Neh. 3, 29, in Nehemia's Zeit.

d) סוף [del.], חשבון sind [l. ist] nur in Koheleth, בַּקָּשָׁה [דחף] nur in Esther, מַרְעִיד מְמֶנָּה הֵיךְ[אלפים אלף, ממשל, מדע (scientia), לכלה, סליחות, כח עצר] nur in Daniel, [נְבעת in Esther und Daniel, מלְאֲכות nur in dem späten Ps. 73] noch zu finden. אגרטל scheint, wie כפור, אדרכן und אחשדרפן, schon im echten Esra vorgekommen zu sein (vergl. Eichhorn orient. Biblioth. Th. I. S. 229) [תורת אמת findet sich auch bei Maleachi]. Nur dem Chronisten gehören [אלגמים] אסֻפים אַרְגְּוָן [בדק], גַּנְזַךְ נופָה, [הזניח (verwerfen), חבתים, חזות, יסד, יְצִיאים, כבשׁ, [כרבל כַּרְמִיל [מבין (Lehrer)], מִדְרָשׁ [מכלות, מעל, מערמים, מפלגות, מפשעה, מצלתים, מקח, מִרשעת], נְדָן, [נסבּה], סוֹפֵר

scheint er [[1]] schon jüngere Psalm-Sammlungen, sammt Ueber- und Nachschriften vor sich gehabt zu haben *a*). [Ja es ist ziemlich sicher, dass ihm die älteren Werke in der Quadratschrift vorgelegen *aa*).] Demnach ist der Anfang der Seleucidischen Aere (A. 312 [v. Chr.]) unstreitig die fernste Grenze für die Epoche des Chronisten.

Dahingegen erscheint er älter als Juda Maccabi, da er von dem Chanuka-Feste nichts weiss *b*); überhaupt älter als die Periode der syrischen Verfolgungen, indem sein Buch eine ruhige Zeit beurkundet, in welcher man der Befestigung des Tempeldienstes und dem Gesetzes-Studium ungestörte Musse widmen durfte. Er schweigt von Sirachs älterm Zeitgenossen, dem Hohenpriester Simon dem Gerechten, den er als Tempel-Restaurator gewiss nicht würde unerwähnt gelassen haben; es möchte wohl auch sein Verbleiben in der Zahl der heiligen Schriften ein Zeichen sein, dass Sirach später als der Chronist geblühet. [In der That hat Sirach bereits die chronistischen Ansichten von David's Tempel-Einrichtungen *c*).] So wäre denn die nächste Grenze der Anfang des zweiten Jahrhunderts der Seleucidischen Aere, und die mittlere kaum um 2 Generationen fehlende, Zeitbestimmung für die Abfassung der Chronik das Jahr 260 vor Chr.

Durch eine von dem bisherigen unabhängige Betrachtung werden wir in Bezug auf das Alter des Chronisten auf denselben Zeitpunkt [2]) hingewiesen. Der unter dem Namen der grossen

---

(Schriftkundiger [l. Schriftgelehrter]), סָפֵר (II. 2, 16), פְלֻגות, ספר משרה, [שֶׁקֶט, רִשְׁיוֹן, [רפסד], (ח' כ' ב' del.) כבש, בדק, חִבִתים, צֹרֶךְ, [צֶפֶת, צעצועים, שפוט], תְבוּסָה, תלמיד. Vgl. hiermit *Gesenius* Geschichte der hebr. Sprache S. 38 etc., *Gramberg* a. a. O. S. 5—10 [40—44].

[[1]) f. Auch scheint er: Er citirt bereits unseren Jesaia (c. 36—39) und scheint.]

[[2]) Zeitpunct.]

a) s. oben S. 17. 18. 22. Vgl. I. Chr. 16, 8 etc.

[*aa*) Gramberg S. 36 ff.]

b) s. Esra 10, 9 (am 20. des neunten Monats) und ib. 16 (am 1. des zehnten Monats); bekanntlich dauert jenes Fest vom 25. des neunten bis zum 2. oder 3. des zehnten Monats, und wenn es auch zur Zeit des Esra noch nicht vorhanden gewesen, so hätte der Chronist doch desselben Erwähnung gethan oder darauf Rücksicht genommen.

[*c*) 47, 11 ff.]

Synagoge *a*) bekannte Verein von Priestern und Gesetzlehrern, an dessen Existenz und stiller, daher wohl den Zeitgenossen unbemerkt vorübergegangener, Wirksamkeit, kein erheblicher Grund zu zweifeln ist[*aa*)], kann nicht später als 240 bis 220 J. vor Chr. geblühet haben. Sei es, dass derselbe sich innerhalb einer bestimmten Periode organisirt, oder seit Esra als Schule oder Aufeinanderfolge der Soferim[*ab*)] gewirkt habe, immer muss er bald nach jener Zeit und kurz nach Simon dem Gerechten eingegangen sein. Denn von dem gedachten Simon an ist uns die Reihenfolge der Lehrer in den Pirke Aboth namentlich aufbewahrt, und Simon wird als eines der letzten Mitglieder jenes Vereins — der schon in die Zeit Esra's, ja selbst Serubabels verlegt wird — genannt. Der grossen Synagoge wird die Einführung der täglichen Gebete zugeschrieben. In der That weiss Daniel schon von den dreimaligen täglichen Gebeten *b*), allein der Chronist spricht weder von dergleichen Gebeten, noch von Synagogen, noch von Sabbats-Vorlesungen, wiewohl von ausserordentlichen und deutlichen Vorlesungen und Erläuterungen des Gesetzes an Festtagen. Diese Betrachtung führt mithin gleichfalls zu dem Schluss, dass der Chronist älter als Simon und mindestens ein Zeitgenosse des Vereins gewesen sei. Bemerkenswerth bleibt es immer, dass das Wort תלמיד (Schüler) zuerst in der Chronik und dem Wahlspruche der grossen Synagoge auftritt *c*).

Demnach ist das Werk des Chronisten in der nachprophetischen Zeit erschienen, als Gesetz und Propheten längst bekannt und als Erbthum der Vorzeit verehrt waren. Mehreres, was in jener spätern Epoche bekannt und geschrieben wurde, zählte man zu den heiligen Schriften, wenn es der Aufmerksamkeit der Nation würdig erachtet wurde, so auch die Chronik; aber zu den Propheten, die längst aufgehört hatten, konnte sie nicht mehr gezählt

---

a) כנסת הגדולה.

[*aa*) S. Hartmann, die enge Verbindung S. 123, 127, 147. 148.]

[*ab*) סופרים γραμματεῖς I. Macc. 7, 12.]

b) Dan. 6, 11.

c) I. Chron. 25, 8; Mischna Aboth c. 1 § 1. Sifri דברים Col. 120. Mechiltha f. 4 a.

werden. Bald nach der Abfassungszeit der Chronik, als die Verehrung der älteren Schriften, deren Urheber in Vergessenheit geriethen, immer höher stieg, und die heiligen Nationalwerke so ziemlich ihren gegenwärtigen Umfang hatten, war es — einzelne Gesänge etwa ausgenommen — neueren Schriften nicht mehr möglich, jenen im Range gleichzukommen, selbst Sirach nicht, und nur einem einzigen Autor aus der Heldenepoche der, an Propheten-Begeisterung erinnernden, Maccabäer gelang es, doch nur unter der Hülle des Daniel, allmählig einen Platz unter den Hagiographen zu erhalten. Grösser als heutzutage war der Bestand der Kethubim (Schriften, Bücher) bei den Alten ohne Zweifel, da Koheleth auf vieles Bücherschreiben anspielt *a*), dem Chronisten echte Quellen und jüngere Ueberlieferungeu vorlagen, Sirach noch späterhin zu den Kethubim gezählt wurde, die Maccabäischen Bücher sich auf Actenstücke und Geschichtswerke berufen und Josephus von Büchern spricht, die nach Artaxerxes geschrieben seien. Allein die Obmacht der heiligen Schriften hat ihnen grossentheils den Untergang gebracht, manche sind vielleicht absichtlich unterdrückt worden *b*), und da das Buch der Weisheit, Philo, Josephus und die ältesten Fragmente der hebräischen Literatur von keinem anderweitigen biblischen Buche wissen: so darf man annehmen, dass bereits geraume Zeit vor der Zerstörung des Tempels und wohl nicht lange nach Sirach dem Uebersetzer, die heiligen Schriften den gegenwärtigen Cyclus umfassten.

---

a) Kohel. 12, 12.

b) Es ist bekannt, dass man Koheleth und Ezechiel dem Publikum zu entziehen Willens war. Vermuthlich wurden die, von den meist Sadducäischen Hasmonäern und den edomitisch-heidnischen Herodäern ausgegangenen, Schriften von der Nationalpartei gehasst. [Eben so vermuthet Vatke B. 1 S. 390, dass vom Standpunkte des Naturdienstes ausgehende Werke der älteren Zeit gewiss vorhanden gewesen, aber im nachexilischen Geiste ihren Untergang gefunden.]

Drittes Capitel.

Midrasch.

Jenes Studium des Gesetzes und der Propheten, jene Autorität der überlieferten Schriften, denen sich die jüngere Zeit unselbstständig ergab, gewahren wir nicht zuerst in der Chronik und im Daniel. Wir begegnen dieser Erscheinung bereits in dem Zeitalter des erlöschenden Prophetenthums. Josua tritt als Fortsetzung des Deuteronomiums auf, und beruft sich eben so oft auf den Pentateuch als alle übrigen Bücher der Propheten und der Hagiographen zusammengenommen *a*); der 119. Psalm ist ein hundertfältiges Echo von der Trefflichkeit, von der Unentbehrlichkeit des Gesetzes; Maleachi, obwohl ein Prophet, weiss fast nur priesterliche Pflichten einzuschärfen, und damit der Tag des Herrn in Erfüllung gehe, muss ein alter Prophet wiederkommen. Esra und Nehemia wirken mächtig für die Erhaltung des Gesetzes, für die Befolgung des von den Propheten Gebotenen. Die Chronik arbeitet zwar für bewusste Zwecke, doch aber in einem Geiste steter Unterordnung: die Art, in der sie Begebenheiten und Personen der Vorzeit auffasst und darstellt, bezeugt sowohl die Herrschaft dieses Alterthums, als das Streben, die Begriffe und Interessen der Gegenwart, damit sie von ihnen geheiligt werden, aus Thatsachen und Worten der Vorfahren herauszudeuten. Schon damals wurden Schriften des höhern Alterthums nach den herrschenden Ansichten gedeutet und also in gewissem Sinne geändert. Man schmückte die Geschichte, die bereits selber Sagen darbot, mit neuen Sagen, das Leben der Heroen — Könige und Propheten — mit neuem Glanze; die eigene Meinung entdeckte man in den Worten der Alten, und religiöse Anwendungen in ihrem Gesetze;

---

a) Das Buch Josua hat den Namen Mose's 56 [l. 58] mal [נחלת שמעוני zählt nur 34 Stellen auf]; die Chronik (Esra, Nehemia) 31, die Könige 10, die Psalmen 8, Richter 3, Samuel, zweite Hälfte des Jesaia, Daniel jedes 2, Micha, Jeremia, Maleachi jedes 1 mal, also die letzgenannten 10 Werke zusammen 61 mal.

dem dunkel gewordenen half man mit Auslegungen nach. Als Ausleger der Gesetze treten Esra und die Leviten auf; der Chronist beruft sich auf Werke des Midrasch, d. h. der Auslegung und Ueberarbeitung [a[1]]); Daniel wird uns als förmlicher Ausleger des Jeremia aufgeführt. So treten bereits in den heiligen Schriften, in dem Zeitalter der Soferim, die Grundzüge jenes, das überlieferte Wort zugleich anerkennenden und modifizirenden, Auslegungssystems hervor, das, Geist beherrschend, neue Bahnen brach, neue Institutionen schuf. Allerdings ist die hebräische Literatur des jüdischen Volkes aus der 300jährigen Periode zwischen dem Hasmonäischen und dem Hadrianischen Zeitalter meist nur in dürftigen Bruchstücken auf uns gekommen; aber eben in dieser Periode wurde der Weg geebnet, der von dem sogenannten Kanon des schriftlichen zu dem des mündlichen Gesetzes hinführte. Seit Esra und Nehemia hatten Soferim, Priester, Schriftsteller und Institute für die Verbreitung der heiligen Bücher und für die Beobachtung des darin Enthaltenen Sorge getragen. Als die Soferim die Stelle der Propheten vertraten, nahm allmählich die Auslegung die Stelle schöpferischer Hervorbringung ein und den Prophetenjünger (בן נביאים) ersetzte der lernende Schüler (תלמיד), [die Prophetenschulen wurden zu Versammlungen der Weisen a[2])]. Die Männer der grossen Synagoge empfahlen die Ausbildung vieler Schüler und die Umzäunung des Gesetzes mit neuen Verordnungen [[1])]. Eins der letzten Mitglieder dieses Vereins, der Hohepriester Simon der Gerechte (221—202 J. v. Chr.) hatte zum Schüler Antigonus aus Socho [c. 190], — den ersten aus dem Stande der Soferim, der uns unter einem griechischen Namen bekannt ist. Damals begannen die Erschütterungen, welche durch ausländische Ideen, innern Zwiespalt und von Verfolgungen begünstigte[2]) Griechenthümelei erregt wurden; Abtrünnige a) und Sectirer, letztere sogar

---

[[1]) mit neuen Verordnungen del.] [[2]) genährte.]

[a[1]) S. Ber. rab. 45 d וזה המדרש עלה בידינו מן הגולה.]

[a[2]) Ueber die Weisen-Versammlungen s. Eichhorn Biblioth. Bd. 9. S. 426 ff).]

a) עזבי ברית קדש Dan. 11, 30; ihnen entgegengesetzt sind die חסידים [(Ἀσιδαῖοι I. Macc. 2, 42. 7, 13)] II. Macc. 14, 6, Josippon S. 198, vgl. Ps. 79, 2

unter Antigonus Schülern *a*), begünstigten zum Theil den syrischen Druck und die Tendenzen des Epiphanes, bis mit dem Kampfe der Hasmonäer neuer Schwung aber auch neuer Fanatismus geweckt wurde, vor welchem nichts Stand zu halten vermochte, das sich nicht dem heiligen Glauben, der gemeinsamen Sache des Vaterlandes, der Nationalliteratur unterordnete. Als die Juden nach 25jährigem Kampfe ihre Unabhängigkeit und die Zionsburg errungen hatten, ward Simon ben Mathathia Fürst und Hoherpriester, und in Jerusalem wurde das Synedrium errichtet (142 J. vor Chr.) *b*). Die Handhabung der Rechtspflege war nunmehr die Sache dieses obersten Instituts, dessen Vorsteher Nasi (נשיא) hiess. Ihm zunächst stand der erste Gerichtsvorsteher (אב בית דין),[*bb*)] dem im Verlaufe der Zeit vornehmlich die Civilprozesse oblagen *c*). Beide zusammen bilden die Repräsentanten in der von diesem Zeitabschnitt an nicht mehr unterbrochenen Reihefolge von Gesetzes-Autoritäten *d*). Des Chronisten ziemlich einseitiger Eifer für

---

a) Zadok und Boöthus, s. Aboth R. Nathan c. 5. [Vgl. das erste Auftreten der Sadducäer A. 166 bei Josephus.]

b) I. Maccab. 14, 9. [s. indes Isr. Annal. 1830 S. 108 u. Herzfeld Gesch. S. 496].

[*bb*) Mischna Chagiga 2, 2.]

c) Die sogenannten דיני ממונות, *Rapoport* hat dies ermittelt. [(ערך מלים ms. s. v. אב בית דין).]

d) Es folgten nämlich (cf. Mischna Aboth c. 1, Chagiga 2, 2.) auf Simon und dessen Schüler Antigonus: 1. Jose ben Joeser, Jose ben Jochanan, 2. Josua ben Perachja, Nithai, 3. Juda ben Tabai, Simon ben Schetach, 4. Schemaja, Abtaljon, 5. Hillel, Schammai. Diese letzten blüheten zur Zeit des Herodes [Hillel soll noch den R. Josua ben Perachja gekannt haben (Sifri sutta bei Jalk. Num. 761 f. 235 d)], Hillels Enkel, Gamaliel, ist Paulus Lehrer und der Zeitgenoss des Onkelos; Gamaliels Sohn, Simon II., kam bei der Zerstörung Jerusalems um), ihre Vorgänger folglich circa 50—60 J. v. Chr., Simon ben Schetach circa 80—90 (welches mit der Angabe übereinstimmt, dass er der Bruder der Königin Salome gewesen) und das erstgenannte Paar etwa 140—130. Zwischen dem Tode Simons des Gerechten und der Einsetzung des Synedriums verflossen 60 Jahre, also wenigstens 2 Generationen. Setzt man Antigonus Blüthezeit in das Jahr 190, so erhellt hieraus offenbar eine Lücke zwischen Antigonus und Jose ben Joeser. Dies wird durch den Text Aboth 1, 4 vollkommen bestätigt, es heisst daselbst: קבלו מהם (was alte Codices bestätigen, [l. wie auch alte Codices haben] s. דרך חיים zu Aboth, Cracau 1589) „Jose ben Joeser und Jose ben Jochanan empfingen *von ihnen*“, d. h. von den mittel- oder unmittelbaren Nachfolgern des Antigonus. Nun aber fällt die Periode derselben ge-

Tempelfeierlichkeiten hatte innerhalb eines Jahrhunderts die edlere Natur einer Fürsorge für die Erhaltung des Gesetzes und die Ausbreitung seines geistigen Inhalts angenommen. Schon in den Männern der grossen Synagoge und in Simon, auch in des Letztern Lobredner, Josua ben Sira, finden wir vereinigte Sorgfalt für Geistiges und für Aeusserliches. Die Spaltung zwischen dem nationalen und dem fremden Princip, und zugleich der Gegensatz zwischen dem Sadducäismus, der dem Buchstaben huldigt, und dem sich dem Gesetze zur Seite stellenden Pharisäismus entwickelt sich in äusseren Fehden und inneren Streitigkeiten. Erstere endigen mit dem Triumphe des Nationalgesetzes, und neue Institutionen erblühen, während sich in dem Meinungsstreite die Autorität des mündlichen Gesetzes kräftigte. Neben den Synagogen entstanden allmählig durch Synedrial-Mitglieder Schulen (בתי מדרש), in denen die Schrift gelehrt und das Gesetz vorgetragen wurde, und mit diesen Schulen der Titel: Rabbi (רבי) [*aa*)]. Die Schriftverständigen und die Volkslehrer werden Weise (חכמים) genannt, aber sie nehmen dafür den bescheidenern Titel: Weisheits-Schüler (תלמידי חכמים) an. Als die Schulen an Ansehen stiegen und Niemand mehr auf den Rang eines Volkslehrers oder eines höhern obrigkeitlichen und richterlichen Amtes Anspruch machen konnte, der nicht aus den Schulen hervorgegangen oder in dem Umgange mit einem Weisen sich gebildet hatte: wurden, in Abstufungen, förmliche Titel und Lehrberechtigungen verliehen. Der Vorsteher des Synedriums ward Raban *a*) genannt, der graduirte Volkslehrer Rabbi; ein Unter-

---

rade in die Maccabäischen Kriege und die Zeit des Zadok und Boöthus, der sectirenden Schüler des Antigonus, welches beides sattsam jene Lücke erklärt. So viel ist demnach sicher ermittelt, dass das älteste jener Paare (זוגות), der Errichtung des Synedriums gleichzeitig oder nur kurz nachher blühete. Eine Stelle im j. Talmud (Maaser scheni Ende) führt diese „Paare“ auf die Zeit des Hyrcan (Jochanan) zurück, welches seine völlige Richtigkeit hat. Aus dieser Untersuchung geht nunmehr deutlich hervor, dass keines jener Paare im Laufe der Zeit vergessen worden, vielmehr die namentliche Tradition mit der Einsetzung des Synedriums und gerade in der Epoche anfängt, wo die letzten Stimmen der biblischen Autoren verhallen.

[*aa*) aram., רב emphat. רבון, Math. 8, 19. 23, 7. Macc. 10, 51. Targ. 1. Sam. 24, 12. Jerem. 3, 4. Mehrere Stellen bei Hartmann S. 397, 398.]

a) רבן, daher רבנות Vorsteherwürde, רבנים beamtete Lehrer.

richteter überhaupt hiess ein Sofer, ein Weiser, ein College *a*), bildlich ein Baumeister *b*); letztere Benennung war jedoch nicht üblich. „Unsere Lehrer“ oder „unsere Weisen“ wurde nunmehr der Ausdruck zur Bezeichnung der Autoritäten in der Nationalliteratur und für Gesetzkunde. Eine je drohendere Stellung innere und äussere Feinde nahmen, je weiter die Kluft zwischen der Nationalpartei und den Sectirern wurde, je schärfer der Hass des gegen diesen Nationalsinn ohnmächtigen Römers, desto krampfhafter klammerte sich die Intelligenz des Volkes an ihr Palladium, und darum trägt alles in jener Epoche Gedachte den Stempel grenzenloser Verehrung der heiligen Schriften, alles verleugnender Treue für das vaterländische Gesetz. Ja es wurde ein durch die Erfahrung bewährter Satz, dass solche Gebote, für welche die Juden in der Verfolgungszeit Märtyrer geworden, hernach pünktlich beobachtet wurden *c*). Ich glaube also nicht, dass irgend eine Schrift von Belang ganz ausserhalb des Gebiets jener Richtungen hat geschrieben werden, oder, wofern sie erschienen, sich auf die Dauer hat erhalten können.

Dass aber in jener Epoche National-Schriftsteller aufgetreten seien, ist — stände es auch nicht historisch fest — aus verschiedenen Gründen zu beweisen. Es ist aus dem bisherigen klar, dass in dem Jahrhundert, welches der Hasmonäischen Periode vorangegangen war (260—160 J. v. Chr.), mancherlei und mannigfaltiges geschrieben worden; dass gewissermassen zu viel Schreiben getadelt wurde. Man prunkte mit Büchertiteln, bearbeitete die ältere Geschichte, bemühete sich für die Verbreitung der heiligen Bücher, für die Bildung von Schülern, und der Name Sofer war der höchste Ehrentitel. Ist es denkbar, dass hierauf eine gänz-

---

a) חבר

b) בנאי s. Mischna Mikwaoth c. 9 § 6, Sabb. 114 a.

c) Sifri ראה Col. 158: רבן שמעון בן גמליאל אומר כל מצוה שמסרו ישראל נפשם עליה בשעת השמד נוהגים אותה בפרהסיא; Mechiltha כי תשא f. 37 a: שבכל דבר שנתנו ישראל נפשם עליו כגון שבת ומילה ותלמוד תורה וטבילה הרי אלו נתקיימו בידם; [s. Sabb. 130 a], Vgl. j. Schebiith, c. 1 § 5: כל דבר שבית דין נותנין נפשם עליו סופו להתקיים בידם כמו שנאמר למשה מסיני.

liche Dürre an literarischen Erzeugnissen gefolgt sei? Gewiss nicht, zumal da das Volk aus der Unterjochung zur Selbstständigkeit, durch Kampf sich zum Siege erhoben hatte, und die neuen Secten, die neuen Institutionen, die unvermeidliche eigene Gesetzgebung, Beschäftigung gab, Bedürfnisse schuf, das Nachdenken und die Polemik weckte. Je mehr sich Schulen und Gesetzvorträge ausbreiteten, je höher die Verehrung der Gelehrten stieg, desto grössern Spielraum gewannen Thätigkeit, Talente und die Nacheiferung. Wenn daher aus der ersten grössern Hälfte jener Epoche (160 J. vor Chr. bis A. 20), aus einem fast 200jährigen Zeitraum so äusserst wenig sich bis auf uns gerettet hat, so haben wohl die Vertilgungskriege unter Titus und Hadrian die meiste Schuld. Die über die Juden und namentlich über ihre Lehrer damals ergangenen Verfolgungen, die Zerstreuung des Volkes, die Zerstörung der Ortschaften, die hie und da einer gänzlichen Verödung glich, die fanatische Wuth, mit der man auf eine Vernichtung der Nationalliteratur, auf die Ausrottung der Volkslehrer ausging, — alles dieses hat unstreitig den meisten Productionen jener Zeit den Untergang bereitet und aus dem Gedächtnisse eines spätern Geschlechts alle Erinnerung aus der persischen Zeit verlöscht. So weit uns aber noch die Spuren von den Schriften jenes Zeitraums leiten, gewahren wir in selbigen die Eigenthümlichkeiten des Midrasch: Auslegung, Unterordnung, Amplification.

Im Verlaufe der Jahrhunderte, vornehmlich seitdem in Rom und Constantinopel das Christenthum den Thron bestieg, verschwanden aus Israel Freiheit und Unabhängigkeit bis auf die letzten Spuren und mit ihnen aus der Nationalliteratur auf lange Zeit jede Selbstständigkeit. Die Auslegung herrschte unumschränkt in den Institutionen wie in den Köpfen, und was früher in Keimen sichtbar ward, erblühete zu Bäumen, die den Gesichtskreis bedeckten. Es trat gewissermassen die heilige Schrift in den Hintergrund, von dem Midrasch überschattet; die Zeit des Prophetenthums und alles, was in ihr den Israelitischen Staat bedingte, war nur noch hinter fernen Nebeln sichtbar, aber die Bedürfnisse, die Ideen der Gegenwart erheischten Aufmerksamkeit und Pflege. So wuchsen die Abweichungen von dem alten Gesetze und die Er-

weiterungen desselben zu einem eigenen Codex heran, und der alte Gedanke ward als Symbol dem neuen, lebendigen, dienstbar. Die steten Angriffe auf Juden und Judenthum riefen die Volkslehrer zu Kampf und Trost auf; den Trost spendete der Glauben, die Waffen wurden aus der Rüstkammer der väterlichen Literatur geholt. Neue Ideen weckten in den verschiedenen Ländern der Zerstreuung die Aufmerksamkeit der Juden: sie mussten zurückgewiesen oder den jüdischen Begriffen angepasst werden. Beide Bestrebungen thaten sich als Unterordnung unter Gesetz und Glaubenslehre kund. Die Fürsorge für die Erhaltung der Nationalliteratur und der Ueberlieferung verursachte eine fleissige Beschäftigung mit derselben; in den Auslegungen offenbarte sich der Eifer, in den Sinn der alten Schriften einzudringen. Zudem übte bald der Zeiten Noth und Barbarei, die selbst Griechen und Römer zu Bettlern machte, auf die unglücklichen Juden gleichen Einfluss. Schien doch die einst so reich begabte Welt in einseitigen theologischen Meinungskampf gebannt, gleichsam als sollte den von dem Norden gekommenen Barbaren Zeit gelassen werden, eine neue Civilisation zu gründen. Jedermann stritt um das überlieferte Gesetz, und über ein halbes Jahrtausend trifft das Auge des Beschauers bei Juden, Syrern, Griechen, Christen fast auf nichts als Midrasch, Auslegung, Controvers, theologische Abhandlungen. An der Tagesordnung war überall allegorische Auslegung und kirchliche Anwendung der heiligen Bücher; aus dem klaren Buchstaben wurde tiefe Deutung und geheime Weisheit herausgeforscht. Sogar die wenigen selbstthätigen Geister schritten in dieser breiten Bahn einher: Aber unter der Hülle eines an das Ueberlieferte sich anfügenden Midrasch verbargen sie Funken eines Genius, an denen sich in besseren Zeiten strahlende Gedanken entzünden sollten.

Dieser Umfang nothwendiger Verhältnisse und gegebener Bildungs-Zustände enthält die Erklärung, wie es kam, dass die Bearbeitung der Nationalschriften in der Form des Midrasch fast alle übrigen schriftstellerischen Thätigkeiten verschlang. Das Gesetz und die Schrift auffassen und auslegen, hiess sich zur Höhe seiner Zeit emporschwingen und zugleich alle patriotische Pflichten

erfüllen. Es brachte Ehre und Einfluss in diesem, hohen Lohn in dem zukünftigen Leben. Wer sich mit Erfolg den verschiedenen Fächern des Midrasch zuwandte, war ein Rechtskundiger, ein Gottesgelehrter, ein Weltweiser, ein Sprachkenner, ein Redner, — und wenn nichts darin vernachlässigt werden sollte, auch ein Mann, der in Geschichte, Naturkunde, Astronomie kein Fremdling war. Das erläuternde Wort bedurfte allmählig selber der Deutung, das überlieferte Gesetz neuer Bereicherung: So ward aus dem einfachen Midrasch nach und nach ein zusammengesetztes Studium, das mancherlei Richtungen umfasste und mancherlei Kräfte beschäftigte. Die älteste und am schärfsten gezeichnete Sonderung ist diejenige, wonach der Midrasch in Halacha *a*) (Regel) und in Hagada *b*) (Gesagtes) zerfiel. Je mehr nämlich die Anordnungen der Soferim, der Hohenpriester und Synedrien sich häuften, je umfangreicher das mündliche Gesetz in Verhältniss zu dem, ohnehin nicht den ganzen bürgerlichen Codex gewährenden Pentateuch wurde: desto weiter wich der Weg, auf welchem man zur Gesetzkunde gelangte, von demjenigen ab, der zu dem Verständniss der Schrift leitete. Diese Kluft erweiterte sich, als man Allegorie und geheime Weisheit in den heiligen Schriften suchte, welches zur Zeit Jonathans, Philo's und der Apostel schon eine alte Beschäftigung gewesen zu sein scheint. Die namentlich seit Hillel blühenden Schulen waren hauptsächlich dem Gesetzesstudium gewidmet, doch hörten die Lernenden auch Auslegungen der Schrift, die indessen, wenn sie auf das practische Gesetz keinen Bezug hatten, oft mehr Ausflüsse eines freien Nachdenkens als Resultate der Ueberlieferung waren; man betrachtete sie als exegetische oder sittliche Belehrungen, aber sie hatten keine bindende Kraft, während die Belehrungen im Gesetze ein unentbehrlicher Unterricht und eine Autorität waren. Die Gesetzesvorschriften bildeten die Halacha, die freien Auslegungen die Hagada; die Halacha, als Richtschnur für die Praxis, musste gehört, d. h. recipirt sein, darum wird sie auch als Sche-

---

a) הלכה, Regel, Richtschnur, hebr. משפט, s. Targ. Exod. 21, 9.

b) הגדה [rad. נגד entgegnen, הגד sprechen, erzählen, in der Form von הצלה (Esther 4, 14) gebildet].

matha *a*) (Gehörtes) der Hagada, die blos als etwas Gesagtes galt, gegenübergestellt. Als das mündliche Gesetz sich seinen eigenen Codex, die Mischna, geschaffen hatte, und das Studium des zwiefachen Gesetzes schlechthin Talmud oder Gemara (d. h. das Studium, das Erlernte) hiess, geschah es auch, dass der Ausdruck Midrasch, der ursprünglich ebenfalls Studium bezeichnet, gleichbedeutend mit Talmud oder Gemara *b*) gebraucht wurde, um das Gesetzesstudium, sowohl der Schrift als der Mischna, zu bezeichnen.

Die älteste Spur einer Modification [(1)] des pentateuchischen Gesetzes findet sich im Ezechiel; [die erste Schärfung mosaischer Verbote bei Esra;] das erste Merkmal einer auf die Halacha abzielenden Thätigkeit bei dem Chronisten. Die Angabe [(Esra 3,11)], dass Sofer einen Mann bezeichne, der die göttlichen Gebote zählt, beweist, dass die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes damals

---

[1]) f. einer Modification des p. G. l. gewisser pentateuchischer Gesetze.

a) שמעתא, s. Pesachim 114 a. Sota 40 a. Baba kama 60 b. [Vgl. תלמוד und הגדה als Gegensätze: Vajikra rabba 188 d דברי אגדה s. Nidda f. 70 b.]

b) In einigen Parallelstellen wird der Praxis (מעשה) das Studium gegenübergestellt: letzteres heisst *Midrasch* (Aboth c. 1) oder *Talmud* (Sifri Col. 139, 179, [j. Chag. 1, 7], j. Pesachim 3, 7) oder *Mischna* (Sifra אחרי מות Col. 173). Den Ausdruck Midraschoth anstatt Talmud hat Sifra Col. 95, 173, 225, 229. Daher wird die Reihefolge der Studien also bezeichnet: Mischna, Midrasch, Halachoth (Resultat des Midrasch), Agadoth (Sifri Col. 241. Tosefta Berachoth cap 2. Tos. Sota c. 7. Aboth R. Nathan c. 8. 18. 27. 39); bisweilen wird statt Midrasch das üblichere Talmud (Sifri Col. 225) oder Gemara (Berachoth f. 22 a, Kidduschin f. 30 a) gebraucht. Mehr der ursprünglichen Bedeutung des Midrasch getreu ist die Aufzählung: Midrasch, Mischna, Talmud (Berachoth f. 11 b), oder: Midrasch, Halachoth, Hagadoth (Mischna Nedarim c. 4 § 3. Tosefta Sota c. 7). Am vollständigsten ist folgende Aufzählung, in welcher aber nicht das Studium, sondern bestimmte Werke in's Auge gefasst werden: Thora, Mikra, Mischna, Midraschoth, Halachoth, Talmud, Tosafoth, Agadoth (Midrasch Cant. f. 8 d) [vgl. Vajikra rab. 189 c]. Zur Zeit als die Mischna noch keine authentische Redaction erhalten hatte, behauptete R. Jehuda, dass der *Midrasch* (das Studium), R. Meir aber, dass die *Halachoth* (die Resultate) die Mischna ausmachten (Kidduschin f. 49 a). Mit diesem, bis jetzt wenig verstandenen, Satze hängt der Ausspruch (Sanhedr. f. 86 a) zusammen, dass der Anonymus der Mischna R. Meir, der des Sifra R. Jehuda sei [so wie die Behauptung des R. Jehuda (Vajikra rabba c. 22 f. 189 c, vgl. hiermit den Gegensatz von Midrasch und Halacha in Aboth R. Nathan c. 28 Ende].

schon verloren gewesen, dass aber in der richtigen Ueberlieferung des Gesetzes die Thätigkeit der alten Soferim bestanden habe. [Bestimmte Einrichtungen scheinen schon der Zeit des grossen Vereins anzugehören und Spuren modificirter Gebräuche hat bereits die Uebersetzung der LXX *aa*)]. In der Mischna werden die verschiedenen Anordnungen der Synedrien und der Weisen „Befehle der Soferim“ *a*) genannt. Sowohl die Gesetze der mündlichen Ueberlieferung als die Lehren der Propheten und der Hagiographen heissen, im Gegensatze zu den mosaischen Büchern: Kabbala *b*), das Empfangene, — als sei der schriftliche Inhalt der nachmo-

---

[*aa*)] Levit. 24, 7 ib. 1, 3—5 s. Hartmann S. 462, vgl. Philo ed. Mangey II. p. 151, 240, 241].

a) דברי סופרים Vgl. oben S. 11. [s. Sanhedrin 10, 3. Kelim 13, 7.]

b) Sämmtliche nichtmosaische Biblische Bücher heissen קבלה [j. Kidduschin 4, 5], (Chagiga 10 b, Rosch haschana 7 a, 19 a, Cholin 137 a, Nidda 23 a, vgl. Raschi zu Baba kama 2 b, Cholin l. l. [Tos. Baba kama 38 b oben, Tos. Chol. 2 a מתנות כהנה zu Bamidb. rabba f. 228 c. Tos. Aboda 17 a] und R. Tobia לקח טוב f. 80 d, 79 a), und falsch ist die Meinung, dass hierunter nur [l. nie] die Hagiographen zu verstehen seien (Tr. Soferim 18, 3; Raschi zu Taanith 15 a, — welches in der ältern Ansicht bestärkt, dass der Commentar zu diesem Tractat nicht von Raschi herrühre; Tosafoth ib.; שטה מקבצת zu Baba kama Anfang; [יוחסין 46 b], המצרף N. 26). Als „Kabbala“ werden ausdrücklich bezeichnet: *Jesaia* (Sifri שלח לך Col. 64, Sanhedrin 99 b [s. Nachmanides אחרי מות f. 95 b, j. Challa 1, 1 f. 2 a, ראב״ד zu חנוכה 3, 6]), *Jeremia* (Mechiltha 12 b, 18 a, [Tanchuma 23 d], Tana debe Eliahu f. 156 a), [Maim. מלכים 7, 14, auch in der ווידוי des R. Nissim oder Saadja], *Ezechiel* (j. Kilajim cap. 9 Anfang, [Taanith 17 b, Mischna Middoth 4 bei Raschi Ez. 46, 1 משפטי שבועות f. 21 b], Tana debe Eliahu f. 75 a), [*Amos* (Chag. 10 b, Nid. 22 a)], *Joel* (Mischna Taanith 2, 1), *Zacharia* (Rosch haschan 7 a), *Maleachi* (Sifra שמיני Col. 94, אחרי מות Col 167, Tana debe Eliahu f. 42 b), [s. Raschi zu Aboth הוי מתלמידיו של אהרן], *Psalter* (Sifri שלח לך Col. 64. j. Nidda cap. 3 § 3, Sota 37 a, [Vgl. Tos. Aboda 12 b], Nidda 25 a), [Nidda 25 a gehört in die zweitfolgende Zeile vor Tosefta], *Sprüche* (Midr. Prov. 6 f. 53 a, Tana debe Eliahu f. 35 b) [vgl. Tosaf. Bab. mez. 24 b], *Hiob* (Tosefta Nidda c. 4, Eliahu sutta cap. 4 f. 13 b, vgl. R. Tobia לקח טוב f. 16 b), *hohes Lied* (Sifri פנחס Col. 95, Jalkut Levit. f. 170 c., הגהת ספרא f. 53 a, Mechilta f. 3 c, 11 ac, 24 d. Tosefta Joma c. 2 Mitte und Ende, Boraitha der Stiftshütte cap. 6), *Koheleth* (Sifri עקב Col. 147, [Jalk. Prov. f. 143 c oben.] Mechiltha f. 11 c, 27 b, vgl. Nachmanides שער הגמול f. 96 d. [Die *Chronik* (j. Pesachim 5, 6, j. Kidd. 4, 5) רשב״ם ב״ב 123 a, (Bamidb. rab. 228 d) *Esra* (Nachman. אמור 99 a, j. Jeb. 2, 5, Beresch. rab. 7, R. Nachschon Gaon bei Mordechai ר״ה c. 1).]

saischen Lehren gleichfalls ein Ueberliefertes, welches dergestalt dem mündlichen Gesetze näher gerückt wird als dem schriftlichen. Wirklich sind Esra's Einrichtungen — sowohl die in der Schrift, als in der Gemara *a*) ihm zugeschriebenen — oder die Gründung des Purimfestes nie dem schriftlichen Gesetze, sondern gleich der Einsetzung des Chanuca-Festes und ähnlichen Vorschriften den Befehlen der Soferim beigezählt worden. Ein grosser Theil der hagiographischen Bücher ist bekanntlich erst zur Zeit der Soferim verfasst. Demnach war der eigentliche Gegensatz in dem Gesetze: das Mosaische und das Nachmosaische; letzteres wurde — was zum Theil bereits in der Chronik sichtbar wird — auf Könige und Propheten, ältere und jüngere Soferim zurückgeführt, aber man ging nicht darauf aus, schriftliche Documente darüber zu erdichten. Es ist mithin für das mündliche Gesetz oder für die Wichtigkeit der Halacha ziemlich gleichgültig, ob wir selbige in den Hagiographen finden oder nicht, da sie demungeachtet ebenso alt oder älter sein können. Philo *b*) sagt [nicht nur] ausdrücklich, die Gewohnheiten der Juden seien n i c h t aufgeschrieben, [sondern stellt das mündliche Gesetz dem mosaischen an die Seite *bb*)]; ein Beweis, dass die Unterscheidungen zwischen dem mündlichen und dem schriftlichen bedeutend älter waren, worauf nächst dem erwähnten, für die Schrift und die Soferischen Einrichtungen gemeinschaftlichen Ausdrucke Kabbala, noch eine andere Spur hinführt *c*). Alles dies zeigt den Ungrund einer Unterscheidung zwischen dem schriftlichen und dem mündlichen, in Bezug auf Autorität und innere Nothwendigkeit; vielmehr war vieles in der Halacha, als das lebendige, wirklich gestaltete, in gewissem Sinne wichtiger, als

---

a) Baba kama 82 a.

b) Leg. ad. Cajum p. 1008: *καὶ πολὺ πρότερον τῶν ἱερῶν νόμων ἔτι τῶν ἀγράφων ἐθῶν ἕνα νομίζειν . . . θεόν.*

[*bb*) II. p. 361 *ἄγραφος παράδοσις.*]

c) Das schriftliche Gesetz heisst תורה שבכתב [(auch bei Philo l. l.)]. Mit etwas schriftlichem (בכתב) will schon die Chronik (I. 28, 19) eine Erzählung bewahrheiten. Die Ausdrücke בכתב und בעל פה [על פה (Mechiltha 37 b), falsch שבא על פה bei Schleussner] werden schon aus der Zeit des R. Gamaliel berichtet (Sifri Col. 243).

der zum Theil theoretische Pentateuch, was auch von den Alten anerkannt worden *a*). [Bereits vor der Maccabäischen Periode enthielt man sich des Genusses heidnischen Brodes und Weines [*aa*)] und selbst der Vertheidigung am Sabbat [*ab*)]. Merkwürdig ist es, dass Hyrcan schon gewisse Vorschriften des Deuteronomiums abgeschafft hat *b*). Uebrigens konnte selbst eine verfehlte Auslegung, eine schiefe Accomodation, der Halacha nichts von ihrer geschichtlichen oder dogmatischen Bedeutung rauben.[1])]

Die älteste Zusammenstellung der Halachoth oder die älteste Mischna *c*) scheint ein Werk der Hillelschen *d*) Schule zu sein [verschiedene Bestimmungen der Halacha finden sich bei Philo und Josephus [*dd*)] und im N. T. [*de*)]; dem R. Akiba, der im Hadrianischen Kriege hingerichtet wurde, wird zuerst und bestimmt die Abfassung von Mischna-Ordnungen zugeschrieben *e*). Die Sammlung und

---

[1]) Uebrigens — rauben del.; dafür: Die Sadducäer hatten einen schriftlichen Strafcodex (מגלת תענית c. 4).]

a) Die Befehle der Soferim seien angenehmer oder wichtiger als die des Gesetzes, s. Mischna Sanhedrin 10, 3, j. Berachoth cap. 1 f. 6 a. Erubin f. 21 b, Pesachim f. 115 a, j. Aboda sara 2, 7. Midrasch Cant. f. 6 a [j. Erub. 5, 1. gegen Ende. Rosch. Hasch. 19 a]. Vgl. oben S. 11.

[*aa*) Dan. 1, 8, vgl. Tobia 1, 10 ff. Judith 12, 1, 2.]

[*ab*) I. Macc. 2, 31 ff, II. Macc. 6, 11.]

b) Mischna Maaser scheni c. 5 Ende.

c) משנה hat als Worte der Soferim (vgl. Kelim 13, 7) die Geltung des „zweiten oder wiederholt eingeschärften Gesetzes“, daher der Name; bei den Griechen: δευτέρωσις. Jonathan übersetzt מִשְׁנֶה (II. Reg. 22, 14): בית אולפנא.

d) In unserer Mischna finden sich etwa 6 Stellen, die auf Autoritäten des Hasmonäischen Zeitalters, und etwa noch einmal so viele, die auf Schammai und Hillel bezogen werden. Hillel soll 7 Regeln für die Accomodation der Halacha aufgestellt haben, s. Tosefta Sanhedrin c. 7 Ende, Sifra Col. 7, Aboth R. Nathan c. 36, [vgl. j. Pesachim c. 6 § 1 התחיל דורש להן מהקש ומקל וחומר ומגזירה שוה], auch wird er (Succa f. 20 a) als Restaurator des Gesetzes genannt. Die von ihm gestiftete Schule war fast alleinige Autorität für die Halacha.

[*dd*) S. Hartmann S. 433, 434, 435, 441, 462.]

[*de*)] Matth. 23, 23. 12, 1. 2. 10. Apost. 1, 12. Macc. 7, 1. Luc. 11, 39.]

e) Ueber ältere Mischnajoth oder Halachoth s. Mischna [Sanhedrin c. 3] Kelim 13, 7, Chagiga f. 14 a, Boraitha in Baba bathra f. 134 a, Succa f. 28 a. Von R. Akiba als Verfasser und Gründer von Halachoth u. s. w. s. Tosefta

Sichtung der einzelnen Theile des mündlichen Gesetzes ist grösstentheils das Verdienst der Schule des Patriarchen R. Simon ben Gamaliel (circa A. 166), eines Abkömmlings des Hillel [*aa*)]; die Anordnung der aus diesen Arbeiten hervorgegangenen heutigen Mischna *a*) verdanken wir seinem berühmten Sohne und Nachfolger R. Jehuda hanasi (A. 219), dessen Schüler die letzte Hand an die Redaction des Werkes legten. Später als die Mischna redigirt, doch dem Inhalte nach zum Theil älter als diese *b*), sind folgende drei Midraschim: 1) Sifra *c*), auch genannt Sifra debe Rab *d*) oder Thorath-Kohanim *e*), das sich über das dritte

---

Sabim c. 1, Sanhedrin f. 86 a, j. Schekalim c. 5 § 1, Midrasch Thren. f. 53 d, Cant. 37 b, Koheleth 98 d, 115 a.

[*aa*) Vgl. j. Baba bathra 10, 8. R. Simon b. Gam. lehrt הלכות קצובות מפי בית דינו].

a) In der Mischna sind zwar die abweichenden Meinungen, aber nur selten (s. Edujoth c. 6 § 3) mit der Motivirung — dem Talmud oder Midrasch — derselben, aufgeführt. (Vgl. oben S. 43 Anmerk.) Sie zerfällt in 6 Ordnungen, 63 Tractate, 524 Perakim oder Capitel. [Zahl der הלכות ist 4300 (עומר השכחה 125 a, wo nur 522 Perakim gezählt werden).] Einzeln aufgezählt findet man sie bei Galatin (de arcanis etc. p. 13—19), Buxtorf (recensio oper. Talmud.), Voisin (ad pug. fidei p. 30—62), Bartolocci (Biblioth. rabb. Th. 3 p. 85 etc.), Reimann (Einleitung in die Gesch. der Theologie S. 282—300), Wolf (biblioth. Th. 2 p. 743 etc.), J. Fabricius (hist. biblioth. Th. I. p. 245—247), Surenhus (in den Vorreden seiner Mischna-Uebersetzung) [Waehner (antiquit. ebr. Th. 1 p. 258—273). Im. Aboab Nomologia p. 250—254].

b) s. Raschi zu Cholin f. 20 a [Mitte].

c) ספרא (das Buch [daher schreibt de Rossi catal. Th. 1 p. 157 libri st. Sifra, wie es fälschlich im פרחון heisst]), s. Berachoth f. 47 b, Erubin 96 b, Kidduschin 49 b, Sanhedrin 86 a, Schebuoth 13 a, 41 b. Megilla 28 b.

d) ספרא דבי רב (Sifra aus Rab's Schule): Berachoth f. 11 b, 18 b (zweifelhaft), Raschi zu Maccoth f. 9 b, R. Samuel zu Baba bathra f. 124 b. Weil Rab (gestorben A. 243) dieses Werk oder dessen Inhalt zuerst in Babel bekannt gemacht, wird es auch als תנא דבי רב (Cholin f. 66 a) angeführt.

e) In der Mischna (Menachoth 4, 3), dem Sifri (Col. 99) ist dies der Name des dritten Buches Mose (Priester-Codex), den daher auch der Midrasch desselben erhalten hat; s. Jebamoth f. 72 b, הלכות גדולות f. 131 b, R. Nathan in Aruch נבח 3, Raschi sehr oft zum Leviticus. Ib. 9, 23 sagt er: בפרשת מלואים בברייתא הנוספת על תורת כהנים שלנו. [Nachmanides צו f. 84 d בת״כ id. 85 d ובברייתא של · · · שמיני 85 c id. בתוספתא של פרשת מלואים פ׳ · · ·]. R. Meschullam (Aruch דל 1), u. A.

Buch Mose erstreckt; 2) Sifri *a*) oder Sifri debe Rab *b*), bei älteren Autoren auch Wischalchu *c*) genannt, zu dem vierten und fünften Buche Mose; 3) Mechiltha *d*) über einen Theil des zweiten Buches Mose. In diesen drei Werken ist der ältere Gang des Midrasch zu erkennen; derselbe gehört, je nachdem der Text der heiligen Schrift dazu Anlass gibt, der Halacha oder der Hagada an. Bei dem halachischen Midrasch wird uns der Gang der Schlüsse und der Discussion gegeben, so dass wir in demselben dasjenige, was auch Talmud heisst, ganz deutlich wahrnehmen. Des Sifra und Sifri wird im Talmud häufig gedacht und ihr Inhalt

---

a) סיפרי [(Siphré, nomologia 320)] s. Berachoth f. 47 b, Kidduschin 49 b, Sanhedrin 86 a, Schebuoth 41 b, Megilla 28 b.

b) ספרי דבי רב s. Alfasi zu Pesachim c. 10, R. Nathan in Aruch ארבע, Raschi Hosea 2, 1. [Raschi 2 Reg. 4, 34 בברייתא דהאזינו ובספרי.] Der Ausdruck שאר ספרי דבי רב (Joma f. 74 a, Baba bathra f. 124 b) bezeichnet dasselbe Werk, s. Raschi zu Joma l. l., R. Joseph Chabiba zu Alfasi Baba bathra c. 8 fol. 210 a, R. Samuel Sedillo in כללי שמואל f. 31 b, R. Jacob Chagis in תחלת חכמה f. 32 b, R. Jechiel in סדר הדורות f. 66 a. Allein nach R. Samuel zu Baba bathra l. l. ist darunter Sifri und Mechiltha zu verstehen; letztere soll nach der Meinung Einiger (צדה לדרך Vorrede) auch von Rab herrühren. [Was Tos. Taan. 9 a ob. Sabb. 156 b ob. anführen, fehlt bei uns.]

c) וישלחו Num. 5, 2, weil der Sifri mit diesem Verse beginnt, s. Aruch [זרז 1] יחניף, ספר 2, רנק 3; vgl. unten S. 49.

d) מכילתא heisst Maass, Form, hebr. מדה (j. Baba bathra 5 Ende, Elia in Meturgeman כל 2, vgl. Nachmanides zu תרומה f. 68 d), daher sind מכלא und סדר (Ordnung) in gewissem Sinne gleichbedeutend (vgl. Targ. hieros. zu Lev. 26, 33: מכלא חלף מכלא וסדרין חלף סדרין). Motivirte Halacha oder halachischer Midrasch wird מכילתא (Themura f. 33 a, Gittin f. 44 a) oder מדות (Menachoth f. 18 a, Aboth R. Nathan c. 14 Anf., vgl. Aruch מד 6 כל 1, מכל 1) genannt. Die entscheidendste Stelle, als Belag [l. Beleg] dieser Erklärung, findet sich Vajikra raba c. 3 f. 167 d (ein Theil hiervon auch Midrasch Koheleth f. 94 c), woselbst drei Klassen des halachischen Studiums angegeben werden: Halachoth (Mischna), מדות und Talmud; wer die ersteren kennt ist ein בר הילכן, wer die zweiten ein בר מכילאן, und der Kundige des dritten ein בר אולפן. So hat denn der genannte Midrasch des Exod., der viele halachische Auseinandersetzungen dieser Art enthält, gleichfalls diesen Namen behalten, unter welchem er von Aruch und Raschi (Beza 5 b, Themura 4 a unten und sonst) citirt wird. Bisweilen wird der Namen auch in der Mehrheit, מכילתין, ausgedrückt, s. Raschi zu Nahum 1, 7, Sota 13 b, Sebachim 116 b. R. Moses mikozzi [l. von Coucy] in סמ"ג (z. B. f. 122 d) sagt gewöhnlich מכילתיה, nach Targ. Exod. 25, 29. [Raschi zu Exod. 37, 27 a. מכילתא, was nicht mehr da ist; מכילתא bei Maimonides ist Sifri sutta s. כסף משנה zu טומאת המת c 1.]

oft benutzt *a*); die darin aufgeführten Autoritäten gehören spätestens der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts an *b*). Die Mechiltha scheint um ein bedeutendes später redigirt *c*). Ausserdem besitzen wir von einem zweiten Midrasch zum vierten Buche Mose, welcher der zweite oder kleine Sifri genannt wird, starke Fragmente *d*).

---

a) s. oben Seite 46, 47; namentlich werden oft Stellen aus dem Sifra mit der Formel: תנו רבנן aufgeführt, [aus Sifri mit תניא].

b) R. Chija, der Oheim des Rab, wird sehr oft im Sifra (jedoch fehlerhaft im Sifri Ende שלח לך Col. 68) genannt; auch R. Bana, der Lehrer des R. Jochanan (Sifri דברים Col. 115).

c) Tr. Kidduschin f. 18 a wird eine Boraitha citirt, die sich in der Mechiltha auch findet, welche letztere jedoch nicht namentlich vorkommt. Maimonides zufolge erstreckt sich die Mechiltha des R. Ismael über die letzten 4 Bücher des Pentateuch (s. dessen Vorrede zu יד חזקה) ([l. Mischne Thora]): eine solche hat, wie Juchasin f. 29 b meldet, ben Asai zum Verfasser. Die genannten Autoren sprechen auch von einer Mechiltha des R. Akiba. Unsere Mechiltha heisst gleichfalls nach R. Ismael, [מגדל עז zu עדות c. 17 Tanchuma. Maimonides in ס' המצות c. 20], weil mit dessen Aussprüchen das Werk beginnt, und zwar zu Exod. cap. 12. Solchen Anfang scheint bereits R. Nissim (A. 1020) gekannt zu haben, s. Aruch טמא; obwohl nach Halachoth gedoloth die Mechiltha über das ganze zweite Buch Mose sich verbreitet zu haben scheint, siehe die Stelle unten Cap. 10 bei Bereschith rabba. [Ferner wird sie Mechilta des R. Simon b. Jochai genannt, (vgl. Nachmanides zum Pentateuch בשלח f. 53 c, משפטים f. 64 c mit Mechiltha 12 b, 33 d. Dieser auch id. אמור vgl .Recanate f. 44 a.). Verschiedene Recensionen unserer Mechiltha s. bei Nachmanides l. l. יתרו 60 bc, 101 a, wo nach מכילתא בפ' החדש citirt wird: ואח"כ ראיתי במכילתא אהריתי דר' שמעון בן יוחאי ששנו אוצר הכבוד, בה לשון אחר zu Rosch haschana c. 4.] Aus der verlorenen Mechiltha zu Deuteronomium citirt R. Schem tob in מגדל עז (s. Azulai im שם הגדולים Th. 1 f. 48 b). Die ältesten Ausgaben der Mechiltha sind erschienen Constpl. 1515, Venedig 1545. Im כל בן § 51 heisst es: פירוש ההגדה והיא במכילתא. Auf meine desfallsige Anfrage antwortete *Rapoport*, dass der Verfasser unter diesem Ausdruck, wenn nicht die vollständigere Mechiltha, Tr. Pesachim cap. 10 gemeint haben könne.

d) ספרי של פנים שני *Raschi* Lev. 10, 19, מדרש שני בפנים אחרים (nämlich des Sifri: Raschi Sota f. 16 a); ברייתא דסיפרי (wahrscheinlich Raschi Sanhedrin f. 29 a), מדרש פנים אחרים של וישלחו (R. *Nathan* in Aruch ברדם [Ms. Leyden סיפרי הקטן], טג; nicht „Midrasch panim", wie R. Asaria de' Rossi in מאור עינים c. 20 f. 88 a sagt), מדרש ספר וידבר בפנים אחרים של וישלחו (R. Nathan l. l. קטף, קטה; in [del.] רנק 3 nennt er denselben: „Sifri zu 4. Mos. nach Art des Midrasch Wischalchu"); סיפרי זוטא (R. *Isak aus Siponte* bei R. Simson zu Mischna Para 2, 1; R. *Simson* zu Challa 1, 4. 8. Kelim 9 Ende, 11, 2. 7. 8. Oholoth 2, 1. 4. 3, 3. 13, 4. Negaim 14, 12.

Nächst der von der höchsten damaligen Behörde, dem Patriarchen R. Jehuda und seiner Academie, ausgegangenen Mischna besass jedoch das Alterthum noch mancherlei Arten von Sammlungen einfacher und motivirter Halachoth. Man war noch im Besitze der älteren Mischna-Sammlungen, der Midraschim, aus denen zum Theil die officielle Mischna ihren Ursprung erhalten; hierzu kamen die Mischna's, welche einzelne Lehrer zum Gebrauch für ihre Schüler anlegten *a*), und endlich grosse Sammlungen von Zusätzen und Begründungen der Mischna, welche R. Chija und seine Zeitgenossen, als die Nachfolger des R. Jehuda, ordneten. Alle aus jenen Sammlungen und den erwähnten Midraschim stammenden Halacha's werden als ausserhalb der Mischna vorhandene Autoritäten, Boraitha's *b*) genannt, und im Talmud mit der Formel תניא, תנו רבנן, oder auch mit den Worten ... תנא דבי. citirt; letzteres ist der Fall, wenn die Schule, in welcher jene Boraitha gelehrt worden, namentlich angeführt wird *c*). Ausser dem halachischen Inhalt des Sifra, der Sifri's, der Mechiltha's und der in beiden Talmuden befindlichen Boraitha's gibt es einzelne dergleichen, die ihrer Selbstständigkeit halber und weil sie mehr Midrasch und

---

Para 10, 3; *Jalkut* Num. f. 203 d, 204 cd, 205 ad, 207, 208, 209 bc, 210 cd, 211 ad, 212, 213 bc, 214 acd, 215 bcd, 216, 217, 218 abd, 219 b, 221 ad, 222 ab, 225 bcd, 226 abc, 227, 228 abc, 229 b, 231 bcd, 232, 233 bcd, 234 ac, 235 bcd, 236, 237 bc, 238, 246 c, 247 bcd, 248 ab, 249 bc, 251 c, 252 abd, 253 abc, 254 bd, 256 bcd, 257; *Asaria de' Rossi* l. l.), וישלחו ווטא (*Glosse* zu R. Simson Para 8, 7). *Maimonides* hat diesen zweiten Sifri benutzt, vgl. כסף משנה zu Hilchoth Therumot c. 3 § 21, Biccurim c. 6 § 8. R. *Moses mikozzi* [l. v. Coucy] in סמ"ג (Gebot 232 f. 232 c) citirt Sifri, welches laut der Randglosse der kleine Sifri ist.

a) z. B. des Nathan (Themura f. 16 a, vgl. Baba mezia f. 86 a, Kethuboth f. 93 a), Levi (Kethuboth f. 53 b, Themura 33 b, j. Baba kama 5 Ende) [Kiddusch. 76 b, Bab. bat. 52 b קידושין דבי לוי], Hinak (Pesachim f. 101 b), Bar Kappara (Midrasch Thren. f. 53 d, Cantic. 37 b, j. Beza 3, 4. j. Schebiith c. 5 § 2; Midrasch Koheleth 88 b. 98 d. 115 a. j. Horajoth Ende. Baba bathra f. 154 b), Banah (Taanith 7 b), Chona (j. Horajoth Ende). Baba kama f. 82 a ist eine Boraitha, von der bemerkt wird, dass sie von R. Josua ben Levi herstamme.

b) ברייתא hebr. חיצונה (Targ. I. Chron. 26, 29, [Targ. Ezech. 9, 16]).

c) z. B. Ismael, Elieser ben Jacob (Erubin 54 a. Sanhedr. 92 b), [בדבי רבן יוחנן בן זכאי Erub. 19 a cf. Raschi], Samuel (s. Raschi zu Berachoth 20 a), Rab, Jannai, Hiskia, Manasse (Sanhedr. 56 b. Bechoroth 36 a), Anan (Succa 49 b).

Propädeutik der Halacha, als selber Halacha sind, eigene Werke bilden, z. B. die Boraitha's [[1])] des R. Ismael *a*), [die] des R. Elieser ben Jose [die unbekannten Auslegungsregeln Rabs [*a*[1])] und mehrere andere, von denen erst weiterhin die Rede sein kann. [Manche Boraitha ist der Mischna einverleibt worden *a*)[2].]

Eine besondere, sehr wichtige Stellung unter den Boraitha's nehmen diejenigen Sammlungen ein, welche nach der Ordnung der Mischna schon bei Lebzeiten des R. Jehuda und unmittelbar nach seinem Tode von den Lehrern, die aus seiner Academie hervorgegangen waren, angelegt worden sind. Dieselben enthielten, zum Theil aus den älteren Halacha's oder den Midraschim, sehr vieles, was die nur auf Resultate sich beschränkende Mischna weggelassen hatte, theils auch Zusätze der Zeitgenossen: man nannte dergleichen Sammlungen deshalb grosse Mischna's *b*) oder T o s e f t a ' s *c*). Die vorzüglichsten derselben sind diejenigen, welche R. C h i j a und R. H o s c h a j a veranstaltet haben. R. Chija war Rabbi's jüngerer Zeitgenosse, R. Hoschaja, der eine Generation später blühete, hat den Ehrennamen: Vater der Mischna *d*), erhalten. Auf ihre, unter verschiedenen Benennungen *e*) citirten Arbeiten berufen sich bereits

---

[[1]) Boraitha.]

a) Sie bildet den ersten Abschnitt des Sifra und erklärt die 13 Regeln der Exegese in Bezug auf die Halacha. [מדרש ר' ישמעאל (ארחות חיים 5c 6a, כלבו § 2. 4. מרפא לנפש ed. Amst. 4 a. בתורת כהנים בתחלתו באותה בריתא המתחלת ר' ישמעאל אומר בי"ג מדות וכ').]

[*a*[1]) Beresch. rab. f. 36 c. כללין דאוריתא הלכתא דבבלאי.]

[*a*[2]) Maimonides zu Mischna Pesachim 4, 10.]

b) Midrasch Thren. l. l. (vgl. S. 49 Anmerk. *a*), j. Horajoth Ende. Nach R. Levi ib. ist zwischen grossen Mischna's und Tosefta's ein Unterschied, jedoch wie es scheint, nur in der Form. Seder Eliahu sutta c. 16 Anf. wird aus einer solchen, jetzt verlornen, Mischna citirt [vgl. auch Midr. Ps. f. 16 c. שנו רבותינו מתוך כעס רצון ומתוך אפילה אורה].

c) תוספתא oder תוספה, Zusätze oder Nachträge. Alte Tosefta's citirt R. Abuhu j. Sabbath c. 8 § 1, j. Pesachim c. 10 § 1, j. Schekalim 3, 2; vgl. j. Chagiga c. 1 Ende.

d) j. Baba kama 4, 6. [j. Kidduschin 1, 3 f. 9 a.]

e) תני דבית רבי (j. Kidduschin 3, 9), דבי רבי תנא (Horajoth 8 a), תני רבי חייה (j. Baba kama 1, 2), בי רבי חייא (Menachoth 38 b); תני רבי הושיעא (j. Baba kama 1, 2. 3, 4); am häufigsten תני oder תניא, [ersteres] im palästinensischen Talmud.

Lehrer des 3. Säculums *a*). Die Tosefta's, die bei jüngeren Autoren häufig genannt werden *b*), besitzen wir gegenwärtig zu 52 Tractaten, zusammen 383 Perakim oder Capitel enthaltend *c*). Manche erst [theils vor, theils] nach der Redaction des Talmud bekannt gewordene Tosefta's hatten wenig Autorität *d*).

Alle bisher genannten Quellen des mündlichen Gesetzes, welche die Namen Midraschim, Halacha's, Mechiltha's, Mischna's, Tosefta's und Boraitha's führen, sind mit unbeträchtlichen Ausnahmen in hebräischer Sprache abgefasst — für deren Studium sie fast noch unbenutzt liegen — und gehören, ihrem Haupt-Inhalte nach, der Epoche zwischen Hillel und Rab an (30 vor bis 243 nach Chr.). Die Redaction derselben darf unbedenklich nahe dem Ablauf des dritten Jahrhunderts angesetzt werden. Obwohl in denselben die früheste Auslegung, die Bereicherung und Darstellung des gesetzlichen Zustandes und die Ergebnisse des halachischen Studiums niedergelegt worden, so war es doch keiner Zeit und keiner Autorität verliehen, weder in der Erklärung noch in der Feststellung des gesetzlich Nothwendigen, für ewige Zeiten abzuschliessen *e*). Das mündliche, nach und nach ebenfalls zum schriftlichen gewordene, Gesetz bedurfte im Verlaufe der Jahre der Auslegung, der Abänderungen und Zuthaten. Die Aussprüche späterer Weisen, die Gerichts-Entscheidungen, das Studium und die Discussion der Lehrer und der Academien über den Sinn des Ueberlieferten, die Feststellung streitiger Reception, die Anwendung und nöthig gewordene Modi-

---

a) Samuel (j. Chagiga c. 1 Ende), Jochanan (Sanhedrin 86 a), Ilfa (j. Kidduschin 1, 3. Taanith 21 a), Levi (j. Horajoth Ende), Sera (Cholin 141). Vgl. Joma 70 a, Kethuboth 69 b, Kidduschin 49 b.

b) Halachoth gedoloth f. 32 d, R. Scherira Gaon bei Juchasin 110 b etc. Siehe die oben S. 49 Anmerk. *a* bemerkten Stellen der Hagada's [תוספת דר׳ חייא citirt R. Chananel bei חדושי רשב״א zu כתובות f. 64 *a*].

c) Gedruckt in den Ausgaben des Alfasi.

d) s. R. Ascher zu Cholin c. 2. [Vgl. j. Erub. 1, 6 איתבעית מתניתא ולא אשתכחת . . . כל משנה שלא נכנס לחבורה אין סומכין עליה.]

e) So behauptet z. B. schon ein jüngerer Zeitgenosse des R. Jehuda hanasi, Samuel, dass mehrere in die Mischna aufgenommene Halacha's nicht mehr zur Ausführung kämen [(j. Berachoth c. 2 f. 12 a). Von ähnlichen temporären Halacha's s. Baba kama 94 b u. Tosaf ib. vgl. לית כללין דרבי כללין j. Therumoth f. 4 a, המנהג מבטל את ההלכה j. Baba mezia 7, 1.]

ficirung einzelner Gesetz-Regeln; — Alles dies war nach Jahrhunderten, auf zum Theil verändertem Schauplatze und nach völligem Aussterben des Hebräischen, wiederum Midrasch, oder Auslegung des überlieferten Wortes geworden. Das Bedürfniss einer Redaction dieser Bearbeitung, Motivirung und Auslegung der Halacha's, der Mischna und des älteren Midrasch, zu einem jene Studien und Rechtsfälle umfassenden Werke ward um so fühlbarer, als die Academien Palästina's (in der Mitte des 4. Jahrhunderts) und Babylonien's (im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts) durch Verfolgungen und Feindesmacht auf lange Zeit hin vernichtet waren. So entstand unser Talmud oder die schriftliche Gemara *a*), und zwar wurde der jerusalem'sche in Tiberias, der babylonische in Sura redigirt. In beiden Werken besitzen wir eine Art theologischen Corpus juris, das uns die Halacha und ihre Discussion sammt aller sie berührenden Auslegung treu wiedergibt und dadurch zum klaren Spiegel der Zeiten und der Menschen wird, der keinen Vorzug und kein Gebrechen verhüllt.

Der jerusalem'sche Talmud, bei älteren Schriftstellern die „Gemara der Occidentalen" oder der „Palästinische Talmud" *b*) genannt, kennt keine Autorität, die erweislich jünger als die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts anzusetzen wäre *c*); von R. Dime und Rabin, die ungefähr um jene Zeit nach Babylonien auswanderten, ist in demselben keine Spur, eben so wenig, als von dem Patriarchen

---

a) תלמוד oder גמרא (Taanith 28 b unten) von למד, aram. גמר, *lernen*.

b) גמרא דבני מערבא oder תלמוד ארץ ישראל in den Werken der *Geonim* (s. [Aruch גבשוש] Rapoport רבינו נסים S 67 oben; vgl. Halachoth gedoloth f. 1 c), des R. *Nissim* (Aruch אמן 2, [תלת], Tosafoth Succa f. 51 b. מעשיות ed. [Constantinopel 1519 p. 30 und ed.] Venedig f. 67 a, anstatt dessen חבור יפה מהישועה ed. Amsterdam f. 25 b und ed. Zolkiev f. 20 a fehlerhaft תלמוד ירושלמי hat. Mehrere Stellen s. bei Rapoport l. l. S. 67. 68. 71), R. *Chananel* (Aruch נן 4, Tosafoth Sota f. 27 a [Elia] Misrachi zu סמ"ג f. 271 d. Alfasi Jebam. c. 10, Baba mezia c. 4 gegen Ende. [ס' המכריע § 6, 47, ראב"ן f. 127 c.] Vgl. Rapoport רבינו חננאל S. 26), zuweilen auch beim *Alfasi* (Kethuboth c. 8 fin.), R. *Abraham ben David* (Commentar zu Edujoth), R. *Nathan* in Aruch (לטר) [in שו"ת מהר"ם 855 (vielleicht Raschi)] und A. [שערי שבועות c. 17, Machsor Vitri ms. § 14, לקוטי הפרדס f. 11d, שמנה פרקים c. 4, חדושי רשב"א zu כתובות f. 19 d].

c) So sind z. B. R. Berachja, R. Mane b. Jona u. A. höchstens 4 Generationen jünger als R. Jochanan, der A. 258 starb.

Hillel, der gegen die Mitte des gedachten Jahrhunderts den jüdischen Kalender feststellte [*aa*)], obwohl von der Kalenderberechnung selbst *a*). Da bald darauf das Recht, Lehrer zu promoviren, den Palästinischen Schulen genommen, und diese im Kriege zerstört wurden: so darf man annehmen, dass einige Generationen später die Redaction dieses Talmuds erfolgt ist, doch sicher nicht vor dem letzten Drittel des vierten Jahrhunderts, da Diocletian *b*), Ursicinus *c*) und Julian *d*) in dieser Gemara erwähnt werden. Hiermit stimmt die Angabe des Maimonides *e*), dass dieser Talmud etwa 300 Jahre nach der Zerstörung verfasst worden, sehr nahe überein; grundlos jedoch ist die Behauptung, dass R. Jochanan der Verfasser sei *f*).

Der babylonische Talmud, von den Spätern „der unsrige" *g*) genannt, muss die jerusalemsche Gemara benutzt haben *h*); auch

---

[*aa*) Zur Zeit des R. Simon, ir der zweiten Hälfte des 3. Säculums, wurden die Festtage noch willkürlich angesetzt (j. Succa c. 4 § 1).]

a) R. Jochanan bar מריא, der sicher nicht vor dem ersten Viertel des vierten Säculums lebte (s. j. Pesachim 7, 12), sagt (j. Aboda Sara cap. 1 § 1 Ende), er habe ausgerechnet, dass zu der Zeit des von Esra veranstalteten Fastens (Neh. 9, 1) der 22. Tischri nicht auf einen Sabbat gefallen sei.

b) Kilajim 9 gegen Ende, Theruma [l. Therumoth] 8 Ende, Schebiith 9, Joma 4, 4, Kethuboth 12, 3, Nasir 7, 1, Schebuoth 3, 8, Aboda sara 1, 4. 5, 4.

c) Berachoth 5, 1, Schebiith 4 Anf., Beza 1, 7, Jebamoth 16, 3 (vgl. Jost Geschichte Th. 4 Anh. S. 253), Sota 9, 3, Sanhedrin 3, 5.

d) Nedarim cap. 3 § 2. [s. Lightf. opp. t. 2 p. 228.]

e) In der Vorrede des Jad chasaka [l. Mischne Tora] (Vgl. מאור עינים c. 20 f. 87 b): ורבי יוחנן חיבר הגמרא הירושלמית בארץ ישראל אחר חרבן הבית בקרוב שלש מאות שנה.

f) s. z. B. R. Isaak Cohen [für s. — Cohen l. Schon bestritten von Parchi] in כפתור ופרח f. 15 a [und 87 b vgl.] R. Menachem in צדה לדרך Vorrede. Im Sefer התרומה (הלכות שופר) wird sogar behauptet, R. Jochanan habe R. Asche überlebt, und zwar wäre er, wie es im שלשלת הקבלה [ed. Ven. f. 33 a, ed. Amst. f. 24 a] heisst, älter als 300 Jahre geworden, u. dgl. m.

g) Die *Geonim* (bei מכריע § 42), R. *Nissim* in Megillath Setharim (ס' חסידים § 605), *Alfasi* Erubin Ende f. 126 b, R. *Nathan* l. l. הלמי; vgl. Rapoport רבינו נסים S. 67. 68 [Raschi Gen. 15, 2, I. Sam. 15, 33].

h) s. Rapoport l. l. Anm. 16 S. 66 [vgl. Nidda 51 b unten ובני מערבא. Dass die Geonim gegen dessen Decisionen entscheiden, s. רמב"ן in ס' הזכות No. 13].

reichen seine Autoritäten erweislich [[1]] bis in das zweite Drittel des 5. Säculums *a*); [sein eigentlicher Inhalt erstreckt sich über einen Zeitraum von 2½ Jahrhunderten.] Die Jahre 468 und 471 werden ausdrücklich als Zeiten der Noth angegeben *b*), welches mit der Geschichte übereinstimmt und das Aufhören der Gesetzes-Ausleger, als unmittelbarer Aufeinanderfolge der Receptions-Quellen, erklärt *c*). Endlich wird uns glaubwürdig gemeldet *d*), dass die bereits von R. Asche zu Anfang des 5. Jahrhunderts vorgetragenen 60 Ordnungen [[2]] am Schlusse dieses Säculums von R. Jose, damaligen Vorsteher der Academie, schliesslich [[3]] zu unserer Gemara zusammengestellt worden seien. Die Schluss-Redaction, die jedoch keine wesentliche Aenderung machte, ist also dem 6. Jahrhundert zuzuschreiben.

Der jerusalemsche Talmud erstreckte sich über die ersten 5 Ordnungen der Mischna *e*), doch haben wir ihn nicht mehr vollständig [jetzt noch zu 39 Tractaten] *f*). Jede einzelne Mischna erscheint daselbst häufig mit der Ueberschrift: Halacha, und in der Abtheilung derselben nimmt man manche Verschiedenheit in Bezug auf die der Mischnajoth selber wahr; der Ausdruck ist gedrängt,

---

[[1]) erweislich del.] [2]) Tractate. [3]) del.]

a) z. B. Mar bar R. Asche, Mar Sutra, Rabina u. A.

b) Aboda sara f. 9 b. Vgl. Sanhedrin f. 97 b (wo sogar das Jahr 521 vorkommt), und die Gutachten der Geonim bei R. Asaria in Meor enajim c. 43 f. 139 b.

c) s. R. Scherira bei Juchasin 117 b, vgl. שבט יהודה f. 2 b, Seder Olam sutta gegen Ende.

d) R. Scherira l. l. R. Abraham halevi ספר הקבלה f. 37 a, 38 ab, Juchasin 160 b, 120 a, ס׳ כריתות Th. 4.

e) [ס׳ הקבלה f. 36 a, Maimonides Vorr. zu זרעים, כפתור ופרח c. 5 f. 15 a] R. Menachem ben Serach in צדה לדרך Vorrede, [R Simeon Duran in חדושי הרשב״ץ Livorno 1745 f. 34 cd.] Juchasin f. 95 a, R. Isaak Lamperonti in פחד יצחק Buchstabe נ f. 69 a, Azulai in Schem-hagedolim I. f. 48 b.

f) Die ganze Ordnung Kodaschim fehlt, aus der R. *Nathan* (Aruch נם 1) und noch R. *Elasar* (in רוקח § 59) citiren, nach Azulai l. l. auch [und — auch del.] R. *Abraham b. David* [(השגות zu בכורים 2, 6)] und R. *Vidal* in מגיד משנה [(הלכות מכות 27, 8) citiren]. Ferner fehlt die Gemara zu den 4 letzten Capiteln Sabbath, zu dem 3. Capitel Maccoth [und den letzten 7 Capiteln Nidda]; zu Aboth und Edujoth mag nie eine existirt haben, da ersteres keine und letzteres nur aus anderen Ordnungen zusammengestellte Halacha umfasst.

die Discussion spärlicher, als die Mittheilung von Rechtsfällen. Die babylonische Gemara besitzen wir zu einem Tractat (Berachoth) der ersten Ordnung, und mit wenigen Ausnahmen *a*) zu sämmtlichen Tractaten der folgenden 4 Ordnungen. Was die sechste Ordnung (Taharoth, vom Reinen und Unreinen) betrifft, mit der man sich schon früh wenig beschäftigte *b*), so existirt in beiden Talmuden die Gemara nur zu dem ersten Tractat (Nidda), den man wohl auch zu der dritten Ordnung zu zählen pflegt. Von Talmud zu anderen Tractaten dieser 6. Ordnung haben wir nur dunkle Nachrichten *c*). Die babylonische Gemara, reicher in der Discussion als die palästinensische, hat wenigstens den vierfachen Umfang dieser letzteren. Die 36 Tractate derselben nehmen in unseren Ausgaben — mit den Commentarien am Rande — 2947 Folioblätter ein; dennoch ist sie, nach gehöriger Erwägung der älteren und fremdartigen Bestandtheile, nur etwa 10 bis 11 mal *d*) so stark als die Mischna, die gerade um so viel Generationen älter ist. Beide Talmude sind in aramäischer Sprache, der jerusalemsche in dem palästinensischen, dem Syrischen sich nähernden Dialecte, abgefasst; hebräisch aber lauten die Anführungen aus den oben erwähnten Midrasch- und halachischen Schriften, so wie aus einigen anderen weiterhin anzugebenden älteren Werken, ferner die Fragmente aus

---

a) Nämlich von der 2. Ordnung: Schekalim; von der 4ten: Aboth, Edujoth; von der 5ten: Middoth, Kinnim und die Hälfte von Tamid.

b) Baba mezia 114 b, s. Raschi Succa 14 a, Rapoport רבינו חננאל S. 29.

c) Die Geonim fanden irgendwo *Regeln* [l. Talmud] (כללים) [del.] zum Tractat Kelim, s. Aruch [H. u. Leyd. ms. s. v.] מרכף [(תלמ׳ כלים) ferner id. ed. Ven. 1531 l. l., aber ausdrücklich ירושלמי ריש כלים s. v. חסך u. כפתור ופרח c. 39 liest sogar מסכת f. [ריש], R. Simson Kelim cap. 15 § 6.

d) Die 9 Capitel der ersten Ordnung sind 64 Blatt stark; die 80 der zweiten 821; die 71 der dritten 612; die 60 der vierten 690; die 76 der fünften 687; die 10 der sechsten 73. Dies giebt — nach Abzug von 51 Titel- und unvollständigen Schlussblättern — für jeden Tractat im Durchschnitte 80½ Blatt, worunter 8½ Capitel Mischna. Schlägt man diese letztere zu 6 Blatt an, die Parallelstellen (nach einer von mir angestellten ungefähren Uebersicht) zu 3½, die Citate aus älteren Werken zu 3, die nicht halachischen Sachen zu mindestens 7½ Blatt: so bleiben für den halachischen Inhalt der eigentlichen Gemara 60½ Blatt, also das zehnfache der dazu gehörigen Mischna

früheren Gemara-Sammlungen *a*) und zum Theil der hagadische Inhalt. Als nach einer langen Unterbrechung die Academien in Babylonien wiederhergestellt wurden, erging es dem damaligen Geschlecht mit dem Talmud, wie dem Zeitalter der Soferim mit der heiligen Schrift. Die Erklärung, Einübung und Verbreitung der Gemara ward auf Jahrhunderte hinaus fast die einzige Thätigkeit der Lehrer und der Lernenden. Es war dem Studium des nun in zahlreichen schriftlichen Denkmälern verewigten Gesetzes allzuviel Spielraum dargeboten, und die Epoche, in welcher Soferim, Synedria, Patriarchen, Mischna-Lehrer (Thanaim) und Mischna-Erklärer (Emoraim) die Ueberlieferung lebendig erhalten hatten, lag bereits zu fern, als dass ein ununterbrochener Fortgang des Midrasch, eine Unmittelbarkeit der Gesetzes-Auslegung noch möglich gewesen wäre. Bald darauf starb auch das Aramäische als jüdische Nationalsprache aus, und die Werke der Vorfahren wurden nunmehr auch in dieser Beziehung ein Gegenstand der Studien. Im sechsten Jahrhundert betrachteten sich die Gesetzlehrer bereits nicht mehr befugt, dem Talmud zu widersprechen, sondern nur ihre Meinung über den Sinn und die Autorität unter verschiedenen abweichenden Aussprüchen abzugeben; daher nannte man sie Seboraim *b*). Ihnen verdanken wir sicherlich die Erhaltung des richtigen Textes, so wie manche Zusätze und Erläuterungen. Die Geonäische Periode, die in dem letzten Viertel dieses Jahrhunderts anhob, that viel für die Aufnahme des talmudischen Studiums, doch sind von der Thätigkeit des 7. Jahrhunderts nur geringe Spuren geblieben. Manche Tractate wurden wenig beachtet *c*). A. 741 blühete R. Simeon aus Kahira; er schrieb ein Compendium des Nöthigsten aus dem Talmud

---

a) Einen Beweis liefert Sanhedr. f. 30 b: נזיקין דבי קרנא. Vgl. R. Scherira Gaon bei Juchasin f. 112 etc., Aruch תלמיד, Raschi zu Succa f. 28 a.

b) סבוראים von סבורא, ein Meinender [רבנן סבוראי entgegengesetzt den älteren גאונים (תשובת הגאונים bei מהר"ם No. 261)]. Ihrer Zusätze und Berichtiguugen gedenken R. Scherira l. l. f. 114 b, Maimonides zu Sabim 4, 6, [s. Tosaphoth Kidduschin 52 a.]

c) R. Moses mikozzi [l. v. Coucy] (סמ"ג Verbot 241 f. 70 a) meldet, nach einer älteren Autorität [ס' העתים], dass in der Schule des R. Jehudai (A. 756) schon seit länger als 100 Jahren der Tractat Nedarim (von den Gelübden) nicht vorgetragen worden sei.

unter dem Titel: grosse Halacha's *a*), aus denen zum Theil die Decisionen des wenige Jahre darauf blühenden R. Jehudai Gaon, durch dessen Schüler angefertigt worden sind. Das gegenwärtig vorhandene Werk Halachoth gedoloth ist vermuthlich aus beiden [sowie aus den Scheëlthoth] etwa [1)] circa A. 800 compilirt *b*). Bereits um die Mitte des 8. Jahrhunderts schrieb R. Acha aus Schabcha Scheelthoth *c*), die nach der Reihefolge der Wochenabschnitte des Pentateuch die dahin gehörigen Gesetze und Observanzen in der Form von beantworteten Anfragen, durch Auszüge aus der babylonischen Gemara und eigene Auseinandersetzungen erläutern; doch sind die edirten Scheelthoth oft nur Auszüge und Abkürzungen *d*). In dem 9. und 10. Jahrhundert fuhren die Geonim oder Vorsteher der babylonischen Schulen fort, durch mündlichen Unterricht, durch Rechts-Gutachten, Gebetordnungen, Wörterbücher, Halacha-Sammlungen und Commentarien den Talmud zu erläutern und dessen Ansehen auszubreiten; auch veranlasste der seit der zweiten Hälfte des 8. Säculums aufgestandene Karäismus einen lebhaften Controvers, der besonders im zweiten Viertel des 10. Jahrhunderts, durch R. Saadia Gaon Schwung [2)] erhielt. Indess liegt die Betrachtung dieser Thätigkeiten ausser dem Bereich unserer Untersuchungen über den Entwickelungsgang des ursprünglichen Midrasch. Die

---

[1) etwa del. 2) Bedeutung.]

a) הלכות גדולות. Dieser Ausdruck ist schon alt, s. Succa f. 38 b, [Schebuot 45 a] Baba mezia f. 112 b, Derech erez c. 2 Ende, vgl. oben S. 50.

b) s. Zunz über Raschi S. 298, *Rapoport* רבינו נתן S. [21,] 35, Nachträge S. 21. In dem Exemplar der von R. Joseph tob Elem (c. A. 1040) geschriebenen Halachoth gedoloth stand am Ende: סליק סיפרא דרב יהודאי גאון (s. סמ"ג Verbot 60 f. 11 c.) [הלכות גדולות der älteren גאונים citirt ראב"ן f. 49 d].

c) שאלתות (Anfragen); beste Ausgabe Diehrenfurth 1786, 171 Nummern enthaltend, mit den trefflichen Erläuterungen des R. Jesaia b. Löb Berlin.

d) s. R. Eliahu [l. Elia] Misrachi zu סמ"ג f. 254 c., R. Jesaia Berlin l. l. sehr oft. Vgl. Rapoport רבינו נתן S. 20, Nachträge S. 1. Dass manche Nummern am unrechten Orte stehen, lehrt der Augenschein, s. auch Rapoport l. l. Einen anderen Beleg hierzu giebt [R.] Mordechai, der (zu Taanith) dasjenige, was wir jetzt unter פרשת ויקהל (N. 66) lesen, richtig aus פרשת ויחל anführt. [Eine Stelle aus לפוריא f. 21 c citirt רוקח f. 36 d aus פרשת ויקרא].

babylonischen Schulen hörten mit dem Jahre 1040 gänzlich auf, nachdem bereits seit mehreren Generationen das talmudische Studium sich in Europa und Afrika [1]) ausgebreitet hatte. Einer spätern Epoche und einem andern Schauplatze war es vorbehalten, diesem Studium neuen Schwung zu geben.

Viertes Capitel.

Hagada.

Die zur Auffassung, Auslegung und Anwendung der heiligen Schriften, nach Abzug der Halacha, noch übrige Thätigkeit des Midrasch ist nunmehr die Hagada *a*) [[2]]. Ihrem Gebiete fällt somit Alles anheim, was nicht Erforschung des geschriebenen oder Accommodation des überlieferten Gesetzes ist; sie ist das Product der freien Einsicht des Einzelnen, während die Halacha der strengen Autorität der Behörde, der Schulen und Gesetzlehrer emanirt: was die Halacha entwickelt, ist ein bleibendes, im practischen Leben der Juden sichtbar werdend; aber die Hagada will mehr die Anerkennung eines Gedankens als der zu seiner Kundgebung gewählten Form, und oft ist eine augenblickliche, nicht dauernde Wirksamkeit ihr Zweck. Die Halacha musste von bevollmächtigten Autoritäten ausgehen, und der eigenen Thätigkeit war es nur verstattet, das richtige zu ermitteln; aber die hagadische Auslegung ziemte auch der unterrichteten Privatperson, und auf dem Wege dieser Auslegung wurden neue Ideen an die Worte der älteren Schriften angeknüpft. Die Halacha musste von dem, der sie verkündiget, gehört worden sein; für die Hagada genügt es, um Hagada zu sein, dass sie eben nur gesagt wird.

Hiermit soll aber nicht gemeint sein, dass alle mögliche Einfälle über die Schrift, über deren Inhalt und Bedeutung Hagada

---

[[1]) Africa. [2]) (a) del.]

a) הגדה (rad. נגד entgegnen, הגד sprechen, erzählen), in der Form von הצלה (Esther 4, 14) gebildet. [*a*)—gebildet del.]

seien. Denn wie die Halacha das Gesetz selbst ist, so darf die Hagada nur der von dem Gesetze geregelten, der Sittlichkeit entsprechenden Freiheit verglichen werden, nicht der Zügellosigkeit, dem Unverstande. Was in der Halacha die strenge Autorität des Gesetzes, der Schule ist, das tritt in der Hagada als die Herrschaft der Meinung und der Sittlichkeit auf; Vaterlandsliebe, Frömmigkeit und das Vertrauen der Schüler oder des Publikums werden Führer und Autorität, so dass der hagadische Midrasch, gleich dem halachischen, ein geschichtliches Moment wird, das einen geistigen Inhalt und eine sittliche Bedeutung hat.

Die Erläuterung der Schrift in ihrer ungeschmücktesten Gestalt war das Targum. Zwar setzt die Uebertragung schon eine Auffassung voraus; allein es hat der Buchstabe solche Gewalt, dass er der Willkür des Uebersetzers, folglich aller eigentlichen Auslegung und Anwendung auf die Gegenwart, wenig Spielraum lässt, so lange das Targum wirklich nichts anders als Uebersetzung sein will. Dieser schlichten und jedermann zugänglichen Auffassung der Schrift gerade entgegengesetzt war die Auslegung in Bezug auf sogenannte Metaphysik, auf Lehren über Gott und Welt. Zwischen beiden in der Mitte lag das unbegrenzte Feld der freien Auslegung und der beliebigen Anwendung des Inhalts der heiligen Bücher für die Erfordernisse der Gegenwart und auf die herrschenden Ideen. Wir würden demnach in der Hagada eine dreifache Richtung erkennen: 1) Erläuterung des Schrifttextes nach dem Wortverstande; 2) Entwickelung des freien Gedankens in beliebiger Einkleidung und bei freiem Gebrauche des Textes; 3) Darstellung der Geheimnisse des Glaubens und der übernatürlichen Welten [a)]. Während also die erste, Peschat (פשט), die Vergangenheit, das Wandelbare, und die dritte, Sod (סוד), die Zukunft, das Ewige zu erforschen strebt, hält die zweite, Derusch (דרוש), sich an die Gegenwart, deren Interessen und Empfindungen sie selbst in das überlieferte Wort hineinträgt. Das Machtgebot der Gegenwart aber, das überall die stärkste Herr-

---

[a)] Der in Philo's Fusstapfen schreitende Origenes hat gleichfalls 1) eine buchstäbliche, 2) eine moralische, 3) eine mystische Auffassung der Schrift (Hartmann S. 559), die er mit Leib, Seele und Geist vergleicht (περὶ ἀρχῶν 4, 2, 4, vgl. Schnitzers Uebers. S. 26 ff.)]

schaft übt, zumal bei unterjochten Nationen, musste auch auf die Entwickelung und Gestaltung der Hagada Einfluss üben. Zahllose Veranlassungen mussten sich darbieten, den Sinn der Schrift zu erforschen, ihren Inhalt für die Bedürfnisse des Tages zu benutzen, ihre Worte zu vertheidigen, ihren Ruhm zu verherrlichen. Neben dieser Gewalt der Zeit bot auch der Reiz, der für bessere Köpfe in der freien Entwickelung eigener Ideen lag, eine Macht dar. In der Halacha fand nur Gedächtniss und Scharfsinn einen Wirkungskreis, in der Hagada aber konnte das Talent sich noch anderweitig entfalten: Man suchte in den Geist des Ueberlieferten einzudringen, die Worte der Schrift mit neuen Reizen auszustatten, neue Belehrung an das Verkündete zu knüpfen, aus dem alten Trost neue Hoffnung heraus zu schöpfen, und fand Gelegenheit, hierbei Darstellungstalent und Kenntnisse zu zeigen. Je anhaltender die Leiden Israels wurden, desto stärker fanden edlere Naturen sich hingezogen zu jener Betrachtung des überlieferten Wortes, welche, mit frischem Muthe beseelend, die Liebe für die Gesammtheit, die Anhänglichkeit an das ererbte Gut, das Vertrauen zu Gott, die Hoffnung auf schönere Tage erhielt. Die Ermittelung des Wortverstandes musste in den früheren Jahrhunderten, zumal den Gelehrten, ganz überflüssig erscheinen; von einem wissenschaftlichen Studium zu diesem Behufe hatte man lange Zeit keine Ahnung, ja, man glaubte, durch eine ausschliessliche Beschäftigung mit der Schrift sich von dem Gesetze und den Erfordernissen der Gegenwart allzusehr zu entfernen, wie dies namentlich an den blos das Wort der Schrift anerkennenden Karäern sichtbar geworden war. Hier und da hielt man selbst eine sinnbildliche Auslegung für der heiligen Bücher würdiger, und eine Amplification des darin Erzählten für glänzender, als die schlichte Thatsache, den schlichten Sinn, die bedeutungslos erschienen. Die scheinbare Leichtigkeit des Derusch war auch ein Anziehungsmittel; mancher, den die strenge Halacha und die Metaphysik zurückschreckte, sah in der Hagada ein bequemeres Studium und einen leichteren Weg zum Ruhme. Erwägt man endlich den allgemeinen politischen und Culturzustand der Welt in dem ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung: so kann es nicht befremden, wenn wir bei den Juden damaliger Zeit die hagadische Auslegung,

namentlich in ihrer zweiten Richtung, dem Derusch, so stark angebaut finden, wenn sie so grossen Beifall fand und unter mannigfacher Form in die Nationalliteratur, selbst in Targum und Halacha, eindrang.

Anstatt aber die Hagada nach den geschilderten Richtungen zu verfolgen und so uns in den Elementen des in mannigfacher Combination ausgearbeiteten hagadischen Products zu verlieren, wird es für die Erkenntniss dieser Producte und der mit dieser Geistesthätigkeit in Verbindung stehenden Institutionen der Gesetzes-Erläuterungen erspriesslicher sein, wenn wir den literarischen Vorrath nach gewissen Haupt-Merkmalen in Classen absondern, bei welchem Geschäft indessen jene Richtungen doch immer den leitenden Faden an die Hand geben werden. Hier bemerken wir nun alsbald, nächst dem Targum und dem ursprünglichen allgemeinen Midrasch, eine zwiefache Classe von Werken der Hagada. In der einen nimmt die Hagada selbstständige Formen an; das sichtbare Wort der Schrift tritt in den Hintergrund, aber ihr Inhalt, ihr Geist, die Anhänglichkeit an das Nationale weht und wirkt in dem hagadischen Producte. In der anderen Classe hingegen besteht die eigentliche Thätigkeit in der Auslegung und der Anwendung der Schrift: das Wort selbst wird sichtbar, durchdringt den Geist jüngerer Zeit und befruchtet mit neuen Ideen. Die erstere Classe umfasst die allgemeine, die letztere die spezielle Hagada; zu jener gehören die gnomologischen Sammlungen und Sittenlehren, Fabeln und Gleichnisse, Erzählungen, Sagen und historischen Ausschmückungen, ferner in theilweiser Beziehung die sogenannte Geheimlehre und manche Anklänge an bestimmte Wissenschaften. Für die spezielle Hagada aber gibt zunächst die Schrift selbst Form und Grundlage. Die Phantasie und der Geist des Autors oder des Redners füllt mit den Anwendungen auf die Gegenwart den Inhalt aus; die Mittel dazu liefert ihm eben jene allgemeine Hagada, so dass die spezielle Hagada oder die eigentlich hagadische Auslegung als die Spitze und Summe aller einzelnen hagadischen Formen zu betrachten ist, und alle freigewordenen selbstständigeren Thätigkeiten wiederum gemeinschaftlich der Verherrlichung der Schrift dienen müssen. Alles, was sich auf dem Felde der Hagada unserer Betrachtung darbietet, dürfen

wir nunmehr unter folgende 6 Abtheilungen bringen: I) Targumim, II) hagadische Bestandtheile in den Werken des Midrasch und der Halacha, III) ethische Hagada, IV) geschichtliche Hagada, V) Geheimlehre, VI) hagadische Schrift-Auslegung oder spezielle Hagada.

Fünftes Capitel.

Targumim.

Geschriebene aramäische Uebersetzungen der meisten biblischen Bücher hat es sicherlich schon unter den Hasmonäern gegeben. Damals war das Aramäische Volkssprache, und wenn die Hellenisten sich die Schrift in's Griechische hatten übertragen lassen, so steht zu vermuthen, dass in Palästina und Babel dies hinsichtlich der dortigen Mundart der Juden bereits eben so früh geschehen sei. Einer schriftlichen Uebersetzung des Hiob aus der Mitte des ersten Jahrhunderts wird bestimmt Erwähnung gethan *a*) und sogar noch viel älterer Targumim gedacht *b*), und da man wohl nicht mit Hiob den Anfang gemacht haben wird, so lässt sich mit Wahrscheinlichkeit für die ersten Uebertragungen des Gesetzes ein noch höheres Alter voraussetzen. Zwar gehörte das Targum, gleich der Halacha, zu den Dingen, die man nicht aufschreiben sollte; allein dies ward nie genau befolgt, auch warnte man gegen das Aufschreiben, abgesehen von politischen Ursachen, nur insofern, um zu verhindern, dass etwas Geschriebenes der Art kanonische Autorität erwerbe. Vielleicht, dass unberufene Interpretation eine Scheu vor Targumim, den Gesetzeskundigen wenigstens, eingeflösst hat. Endlich aber erblickte man doch eine glückliche Lösung der Aufgabe, sich gleich weit von Zusätzen als von buchstäblicher Uebertragung zu halten,

---

a) Tosefta Sabb. c. 14, j. Sabb. c. 16 § 1. Sabb. f. 115 a. Tr. Soferim 5, 15. Vgl. die Nachschrift des Hiob bei den LXX.

b) z. B. zu Esther, s. Megilla f. 3 a. Vgl. R. Asaria de' Rossi l. l. c. 9 f. 51 a; eine Probe aus einem Targum der [l. zu] Ps. [50, vielleicht auch 68] s. Vajikra rabba [c. 9 f.] 174 c.

in den während der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts angefertigten Uebersetzungen des Gesetzes und der Propheten durch Onkelos den Proselyten und Jonathan ben Usiel, einen Schüler Hillels.

Die Arbeit des Onkelos, der etwa zur Zeit des Philo den Pentateuch übersetzte, ist fast durchweg eine schlichte und sehr verständige Uebertragung. Nächst dem Bestreben, alles Anthropomorphistische zu beseitigen, wird sein Vortrag nur an wenigen, meist dichterischen Stellen, durch bildliche Auslegung zur Hagada *a*), obwohl manches, was wir jetzt der Art in Onkelos lesen, ihm nicht zugehört *b*). Jonathans Targum zu den Propheten unterscheidet sich von der Arbeit des Onkelos sowohl in dem Dialect [*bb*)] und dem Stile als in dem Geiste der Auffassung. Die freiere Handhabung des Textes war bei den prophetischen Schriften, da sie nichts gesetzlich giltiges enthalten, statthaft ja selbst unabweisbar, wegen ihrer dunkeleren Sprache und ihres auf Israels Zukunft gedeuteten Inhalts. Schon zu den historischen Büchern *c*) macht Jonathan oft den Ausleger; zu den eigentlichen Propheten geht diese, zu wirklicher Hagada werdende Auslegung, fast ununterbrochen fort *d*); indess ist wohl manches von späterer Hand hineingetragen *e*). Jonathan scheint Onkelos Version bereits gekannt zu

---

a) z. B. Gen. 25, 27. 45, 27. 49, 3. 11. 17. 27. Deut. 18, 21. [l. 21, 18] 32, 14. 33, 6; zu letzterer Stelle vergl. Sifri Col. 242, R. Saadia Emunoth 9, 1.

b) z. B. zu Num. 32, 3; vgl. *Sam. Dav. Luzzato* אוהב גר (Wien 1830) S. 67.

[*bb*) Das Onkelos-Targum heisst das babylonische (Aruch אבוב) vgl. Tos. Menach. 49 a v. כל כהן].

c) Vgl. Jud. 5, 24. 26. 31. 11, 39. I. Sam. 2, 1—10. 15, 23. 17, 8. 28, 16. II. Sam. 14, 11. 20, 18. 21, 19 (s. Midrasch Ruth f. 42 b) 22, 26. 49. 23, 4 etc. I. Reg. 5, 13. 18, 36. 19, 11. II. Reg. 4, 1. 22, 14.

d) Beispiele spezieller Hagada: Jes. 12, 3 (vgl. j. Succa 5, 1). 33, 22. 52, 7. 62, 10. Jerem. 10, 11 (wird selbst der aramäische Vers erläutert). 12, 5. Ez. 11, 16. cap. 16. Hos. 3, 2. Amos 8, 5 (vgl. Baba bathra f. 90 b). Micha 6, 4. Habacuc cap. 3. Zacharia 12, 11. — Die Messianischen Stellen stehen gesammelt bei Elia in Methurgeman (משח) und bei Buxtorf lex. p. 1270–1272.

e) Ohne Zweifel alles Feindselige gegen Rom, z. B. I. Sam. 2, 5. Jes. 34, 9. Ez. 39, 16. s. Elia l. l. (רומא); desgleichen *Armilus* Jes. 11, 4, s. unten

haben *a*). Aus beiden Targumim werden an mehreren Stellen der Talmude *b*) und der hagadischen Werke *c*) Proben mitgetheilt.

Was die Targumim der Hagiographen [*d*)] betrifft, so sind zu unterscheiden: 1) Psalmen, Sprüche, Hiob; 2) die 5 Megilloth (hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Esther, Koheleth); 3) Daniel, Chronik, Esra. Die Paraphrasen der Psalmen, Hiobs und der Sprüche, welche wir gegenwärtig besitzen, haben einen und denselben sprachlichen Charakter, so dass sie in der Zeit nicht sehr fern von einander liegen dürften und ihr Ursprung ein gemeinschaftliches Vaterland, vielleicht Syrien, erfordert. Während aber das Targum der Sprüche sich von hagadischer Auslegung fast ganz

---

Cap. 17. Von Verfälschungen im Texte des Jonathan spricht schon Raschi zu Ezech. 47, 19. Vgl. unten vom Zusatz-Targum. Ausdrücke wie אף על גב Ez. 14, 4. scheinen Jonathan nicht zu gehören. [Verschiedene Texte kennt Kimchi zu Ezech. 21, 3, 4. Den Schluss von Richter 10, 6 hat Jonathan übergangen laut מורה 1,41 und Kimchi ad h. l. (Geiger).]

a) Targ. Jud. 5, 26 citirt unverändert Targ. Deut. 22, 5; Targ. Reg. II. 14, 6 fast unverändert Targ. Deut. 24, 16; Targ. Jerem. 48, 45. 46 ist gleich Targ. Numer. 21, 28. 29.

b) Aus *Onkelos*: j. Megilla 4, 11. Megilla 10 b. Rosch hasch. 33 b. Baba bathra 12 b. Gittin 68 b. Bechoroth 50 a. Sanh. 106 b. Cholin 80 a. Sabb. 10 b, 28 a, 64 a (von Rab Joseph citirt). Nidda 31 b. Aus *Jonathan*, sämmtlich von Rab Joseph angeführt: II. Reg. 2, 12 (Moëd Katon 26 a). Jes. 5, 17 (Pesachim 68 a). 8, 6 (Sanhedrin 94 b). 19, 18 (Menachoth 110 a). 33, 21 (Joma 77 b). 41, 16 (Aboda sara 44 a) [s. Aruch דר 4], Jeremia 46, 20 (Joma 32 b), Hosea 4, 2 (Kidduschin 13 a), Amos 6, 7 (Nedarim 38 a), Obadia Vers 6 (Baba kama 3 b), Zephania 3, 18 (variirend. Berachoth 28 a), Zacharia 9, 6 (Kidduschin 72 b). 12, 11 (Moëd Katon 28 b, Megilla 3 a). Aruch (גלד 2) citirt zu Zacharia 14, 6: ומתרגם רב יוסף עדי וגליד. In unserer Gemara vermisse ich diese Stelle. Dasselbe ist ib. גמד 2 mit Targ. Jud. 3, 16 der Fall. [Targ. II. Sam. 5 s. Rosch hasch. 22 b].

c) Aus *Onkelos*: Bereschith rabba [c. 8] f. 9 c. [c. 42 f.] 46 d. [c. 64 f.] 71 d. Midrasch Thren. f. 74 d. 75 ab. Tanchuma f. 51 c. Midrasch Ps. c. 18 f. 13 b, c. 78 f. 30 a. Schemoth rabba [c. 3] f. 122 a. Bamidbar rabba [c. 13] f. 253 d. Boraitha R. Elieser c. 38 (wird Onk. genannt). Aus *Jonathan:* Jud. 5, 31 (Tanchuma f. 2 a), Jes. 5, 6 (Midrasch Koheleth 113 c; עקילם ist, wie schon meor enajim c. 45 f. 148 a bemerkt, ein Fehler), Nahum 3, 8, (Bereschith rabba f. 1 a).

[*d*) Man nannte das hagiographische Targum nach Jonathan s. Raschi Ps. 68, 5, 74, 19 (die jetzt nicht vorhanden), Samuel b. Salomo de A. 1428 bei Biscioni p. 108 vgl. Galatin p. 178, מהר"י מולין u. זהר משפטים bei רשפי קשת S. 104, צרור המור 158 a.]

frei hält *a*), betritt das der beiden andern Bücher die Jonathan'sche Bahn, und erinnert durch seine Hagada sehr oft an noch jüngere Arbeiten der Art. Von Targumim zu Hiob ist zwar schon in älterer Zeit die Rede *b*); allein das Targum der Sprüche, so wie die uns vorliegenden aramäischen Versionen Hiobs und des Psalters, welche Spuren späterer Zeit an sich tragen *c*) und Raschi unbekannt waren *d*), macht zuerst R. Nathan im Aruch durch häufige Anführungen *e*) namhaft. Das Targum der fünf Megilloth, dessen gleichfalls zuerst R. Nathan *f*) bestimmt gedenkt, weicht ganz von dem Charakter der Uebersetzung ab, und wird fast zum hagadischen Commentar, welches in immer stärkerem Grade nach der Reihefolge: Ruth, Klagelieder, Koheleth, Esther, hohes Lied der Fall ist, so dass die Hagada in Anwendung der Schrift auf jüngere Ideen sich in reicher Fülle ergiesst. Der Verfasser, vielleicht für sämmtliche Megilloth einer und derselbe, hat sehr wahrscheinlich ziemlich lange nach der talmudischen Epoche gelebt; sein Dialect hält die

---

a) Zu bemerken ist Targ. Prov. 25, 1, wo der Name Salomo weggelassen wird. Von den unzähligen Fehlern in unserer Recension dieses Targum (Venedig 1517) s. Luzzato l. l. S. 132.

b) s. oben S. 62. Ein Targ. [zu] Hiob [5, 10], von R. Joseph citirt, ist Nasir f. 3 a, aber nicht in allen Editionen (Vgl. Seder hadoroth f. 120 d) erwähnt.

c) Targ. Ps. spricht von Constantinopel (108, 11 s. de Rossi Var. Lect. Th. 4 p. 71), und hat gleich dem Targ. Hiob (15, 15. 20, 27. 35, 10), das Wort אנגלי (Ps. 82, 6. 86, 8. 96, 1.) für Engel.

d) Raschi macht in seinen Commentarien häufigen Gebrauch von Onkelos und Jonathan, niemals aber erwähnt er eines hagiographischen Targum. [Bekräftigt von Berliner in Frankels Zeitschrift 17 S. 73 u. f.]. Vgl. auch Raschi zu Ps. 68, 5. 74, 6. 19. Wenn Raschi zu Taanith f. 18 a Targ. Ps. citirt, so scheint dies ein zweiter Beleg (s. oben S. 44) für die Meinung, die Raschi diesen Commentar abspricht. Zu Megilla f. 21 b sagt er, es gebe kein Targum der Hagiographen, s. ib. Tosafoth.

e) Targ. Ps. in אנגלי, דיוסטר, חמט 3, כרזוב, פמבי, קבה 2, קלא 2 etc. Targ. Prov. in אסל, דרהן, ממק, טן 6, דש 4 etc. Targ. Hiob in אלל, אפתק 1, נץ 1, סלעם 2 [del.], קרט, תמר 5 etc.

f) Targ. Cant. in טר 2, נמפרה, קפז 1, נרקם שוור. Targ. Ruth in [כסף 2] טע, טלע. Targ. Thren. in אמר, ברן 1, גלונדקא. Targ. Esther in [סרהב] דטגמא, טן 6. Targ. Kohelet in פקח, טבלא, [עסק 2] זקתא. Raschi citirt Targum Esther (7, 2), s. Megilla f. 13 b oben.

Mitte zwischen dem Westaramäischen der vorgenannten Classe und dem Ostaramäischen des babylonischen Talmud [*aa*)]. Die irrige Meinung, als sei Rab Joseph (gestorben A. 325) Urheber des hagiographischen Targum, widerlegen bereits Autoren des 13. Säculums *a*). Ein Targum zu Daniel, Chronik, Esra, das nach der Beschaffenheit dieser Bücher meist überflüssig erscheint, ist dem Alterthum fast unbekannt geblieben *b*); indessen existirt ein Targum der Chronik, das in zwei Ausgaben *c*) erschienen ist. Nichtsdestoweniger müssen wir dasselbe, wie im Verlaufe dieses Capitels dargethan werden wird, einer anderen Classe von Targumim vindiziren.

Gleich dem babylonischen Talmud wurde des Onkelos Targum „das unsrige" genannt *d*), im Gegensatze zu einem andern Targum der Bücher Mose, welches in zwiefacher Gestalt vorhanden ist: dasjenige, welches den gesammten Pentateuch umfasst, wird Targum des Jonathan ben Usiel; dasjenige aber, welches nur über einzelne Verse und oft über abgerissene Worte sich erstreckt, Targum jeruschalmi genannt. Also in den Ausgaben. Diese Targums haben den Gelehrten schon grosses Herzleid zugefügt, so dass Mancher, wenn vom hierosolymitanischen Targum die Rede

---

[*aa*) Ein kürzeres Targum ohne Digressionen enthält die Antwerpener Polyglotte; wahrscheinlich übereinstimmend mit Ms. Rom 1424.]

a) Diesen, vermuthlich aus den Citaten im Talmud (s. oben S. 63, 64) entstandenen Irrthum, den sogar R. Samuel ben Meir (zu Exod. 15, 2. Levit. 20, 7) theilte, berichtigen Tosafoth Sabb. 115 a, Baba kama f. 3 b. s. R. Asaria de' Rossi l. l. c. 45 f. 145 b. [תשבי (s. v. פום) nennt ein תרגום ר' יוסי.]

b) Aruch citirt niemals ein solches: Juchasin f. 54 a bemerkt, dass er ein Targum der Hagiographen gesehen habe, mit Ausnahme zu den Büchern Daniel, Esra und der Chronik. Vgl. Elia in Methurgeman s. v. דת, כור, und de Rossi Cod. 737. Handschriften des Targum der Chronik sind im Vatican (cod. Urb. 1, vom Jahre 1294), in Erfurt (vom Jahre 1343; s. Becks Vorrede) [Oxford (Uri cod. 35, 36)], und Cambridge (A. 1347, nicht 1447, wie Wilkins in der Vorrede sagt).

c) Von *Beck* (Augsb. 1680, 1683; lückenhaft) und *D. Wilkins* (Amsterdam 1715, woselbst auch ein besonderer Abdruck des Targum allein veranstaltet wurde, 207 Seiten enthaltend. Der christliche Vorredner, der in hebräischer Sprache schreibt, datirt 1714, 5. November), [wieder abgedruckt in תנ"ך Slavita 18.., Kopust 1818].

d) Aruch בעץ, R. Meir bei [אורחות חיים f. 64 b unt.], כל בו § 37 f. 39 c. [Kidduschin 49 a.]

ist, seine Leser nur mit einigen Schimpfworten abfertigt. Man hat zwar bald erkannt, dass Jonathan, der Uebersetzer der Propheten, keinesweges der Verfasser dieses Targum sein könne, allein über das Verhältniss des jenem so äusserst ähnlichen und oft ganz gleichen jerusalem'schen Fragmentenwerks wollte kein rechtes Licht aufgehen *a*). Kehren wir daher zu den Quellen zurück: so ergiebt sich zuvörderst, dass das Alterthum von einem pentateuchischen Targum des Jonathan keine Silbe weiss, vielmehr in Jonathan nur den Uebersetzer der Propheten verehrte *b*). Zunächst ist — gerade wie beim hierosolymitanischen Talmud — den ältesten Autoren auch der Ausdruck „hierosolymitanisches Targum" nicht bekannt, doch sprechen sie von einem Targum Palästina's *c*). Dahingegen erwähnen die Autoren bis zu Ende des 14. Säculums *d*) sehr oft des Targum jeruschalmi, und aus diesen Anführungen sowohl als aus dem deutlichen Zeugnisse Mehrerer *e*) erhellt auf das bestimmteste, dass dasselbe vollständig den Pentateuch umfasst habe. Vergleicht man

---

a) s. *Walton* prolegg. p. 573 etc., *Schickard* Bechinath haperuschim p. 31, *Wolf* Th. 2 p. 1169, *Carpzov* critica sacra p. 157 etc.; am richtigsten war noch die Ansicht von *Drusius* (s. Walton l. l. p. 574). Vgl. *Eichhorn* Einl. Th. 1 S. 455—459.

b) Der Talmud (Succa 28 a, Baba bathra 134 a, Megilla 3 a), Donasch ben Librat (טעמי מקרא ms.), Raschi (Kidduschin f. 13 a), [R.] David Kimchi (zu Jes. 14, 7).

c) R. Chananel und Alfasi (s. die Stellen unten S. 68). [Raschi zu ב״ר c. 1. 6. 11. 15. 19. 28. 33. 48. 65. 80. 83 citirt תרגום zu Pentat., fast stets den Pseudo-Jon. meinend.]

d) R. Nathan, Raschi, R. Samuel ben Meir, [ben Esra], R. Simson ben Abraham, [R.] David Kimchi, R. Moses ben Nachman, R. Jona zum Alfasi (Berachoth c. 3), R. Zidkiahu [l. Zidkia] in שבולי לקט [l. שבלי], Tosafoth, [R. Nathan, Oheim des מהר״ם (תשב״ץ ms. § 11)], R. Bechai, Chaskuni [l. R. Chiskia], R. Meir (in Kol bo), ein handschriftlicher Commentar zum Pentateuch aus dem 14. Säculum, Abudraham, R. Menachem ben Serach (A. 1360). Siehe einzelne Stellen weiter unten. Elia Levita wusste nur aus Recanate, dass Jonathan ein pentateuchisches Targum geschrieben habe (Methurgeman, Vorrede) und wundert sich, dass selbiges in so kurzer Zeit untergegangen; er citirt nie anders als Targum jeruschalmi (schrieb A. 1540).

e) R. Meir in Kol bo l. l. [und תשב״ץ ms. § 5]: „Man sollte billig jeden Sabbat das jerusalemsche Targum des Wochenabschnittes wiederholen, da es besser als Onkelos den Grundtext erläutert; allein es sei selten, und überdies richteten wir uns nach den Babyloniern".

jene Anführungen mit dem Texte der edirten Targums, so findet sich in Ansehung der Bibelstellen, die mit dem Fragmenten-Targum versehen sind, eine ziemliche Anzahl nur in unserm jeruschalmi *a*), etwa eben so viele finden sich in diesem und in dem sogenannten Jonathan *b*), zuweilen deutlicher in dem einen von beiden *c*); manche werden in beiden vermisst *d*), manche sogar nur in dem Jonathan

---

a) Aus der Genesis: 1, 1. [Nachmanides h. l.] R. Menachem in Zeda laderech 1, 1. 23. 10, 3. Aruch אסיא 1. 11, 12. Aruch פנטום 1. 14, 1. Aruch חבר 4 [14—4, del.] — 14, 5. Aruch זיו. 14, 23. Elia סנדל. 15, 11. Aruch טס 2. 16, 7. Aruch חלץ 2. 19, 1. Elia פיל 3. 21, 15. Aruch, Elia טלק. 22, 14. Elia אננק. 24, 2. Aruch קיים. 25, 18. Elia הנדק. 26, 10. Elia קלל 2. 26, 35. Aruch רפה (abw.) 27, 44. Aruch כלת 2. 29, 7. Aruch אשן 2. 32, 16. Elia דקק (fast dem Jonathan gleich). 35, 16. Aruch אשן 2. 36, 39. Raschi zu Beresch. rabba. 38, 25. Aruch כל 6. 38, 26. Elia ברת. 47, 21. Aruch גל 7. 49, 17. Aruch ערמון 2 (abw.). 50, 26. Elia גלסקם. Aus Exodus: 4, 4. Elia קטן 2. 4, 7. Aruch חב 2. 14, 9. Aruch פונדק 1. 15, 25. Elia ארדף. 26, 32. Elia אנקל. 28, 32. Aruch גרד 4. 29, 17. Aruch זג 8, שזג. Aus Leviticus: 1, 15. Aruch, Elia עזם. 13, 2. Aruch קלף 4, Elia קלף 1. 14, 56 Elia ib. 21, 20. Dav. Kimchi נב. 27, 28. Aruch פרש 6. Aus Numeri: 7, 3. Dav. Kimchi s. v. צב. 13, 24. Aruch סגל 3. 15, 38. Aruch גל 6, צנף 1. 21, 20. Aruch צף 1. 31, 50. Aruch חד. Aus Deuteron.: [14, 1 Aruch חבר 4.] 25, 10. Elia סנדל. 26, 3. Abudraham f. 81 a. 26, 17. Aruch מלך. 32, 6. Aruch שפט (abweichend).

b) Aus der Genesis: 10, 2. Aruch גרממיא. 10, 10. Aruch קטספון, Elia קטסף. 11, 1. Aruch שף 19. 15, 10. Aruch פסג. 19, 15. Aruch אשן 2. 23, 16 Aruch פרגמטיא. 24, 10. Elia דייתק, zweite Leseart. 25, 18. Aruch, Elia חלץ 2. 38, 25. Aruch אנקי. 41, 43. Aruch קלס 5. 43, 30. Aruch קטן 7. 49, 21. Aruch עזגד. Aus Exodus: 4, 4. Aruch קטן 5. 8, 10. Aruch כר 13. Elia כר 2. [14, 25 Aruch רדוות. 16, 31. Aruch und Elia כסבר R. Simson Kilajim 1, 2.] 20, 22. Aruch חצב 4, Elia חצב. 24, 10. Aruch אפיפורין R. Simson Kelim 16, 1. Elia אפפר. 26, 19. Aruch חמר 4, Elia חמר 3. 34, 33. Aruch, Elia סדר 2. Aus Leviticus: 13, 2. Aruch Elia כהק. 27, 10. Aruch פרג. Aus Numeri: 11, 23 [l. 12]. Aruch פדגוג. 23, 9. A. גלם 2. [32, 1 Aruch מכבר vgl. Tosafoth Berach. 8 c.] 34, 7. Raschi Gittin f. 8 a. Aus Deuteron.: 28, 38. Aruch קרסם 1, Dav. Kimchi כרסם. 32, 1. Aruch מכבר, vgl. Tosafoth Berach. 8 c. [32—8 c del.]

c) Deutlicher im Jeruschalmi: Gen. 31, 5. (Aruch שף 3, Elia שף 4.) Gen. — שף 4) del.] [Ex. 15. 3 (מקנה אברם Sign. 15, 8 b).] Num. 34, 8. (Aruch טר 3.). Deutlicher in Jonathan: Ex. 25, 25. (Aruch נף 2), 29, 17 (Aruch פסג). Num, 24, 24. (Aruch אטלקי).

d) Aus Genesis: 10, 4. Aruch אטלקי, vgl. Targ. Chr. I. 1, 17 [l. 7]. 16, 5. Aruch מחם. 17, 17. Aruch שטח 2, Elia שטח. 24, 10. Aruch דייתק. 32, 16. Aruch לבדקם, Elia לבדק, R. Simson Kilajim 8, 4. 37, 7. Aruch, Elia כרך 2, Raschi Baba mez. 21 a. 44, 19. Aruch טפח 4. 48, 14. R. Chananel (bei

gefunden *a*). Bisweilen geschieht es daher, dass in den Parallel-Targumim beide nicht gleichlautende Stellen, jede von verschiedenen Autoren, als jeruschalmi angeführt werden *b*). Was diejenigen Citate anbelangt, zu denen nur das Targum Jonathan vorhanden ist, so werden deren in selbigem eben so viele wiedergefunden *c*),

---

R. Samuel zu Baba bathra f. 99 a [und ש״מ zu ב״מ f. 59 c ob.]; s. Tos. Nidda f. 61 a oben), Alfasi Baba mezia c. 2 f. 73 b, Aruch שלחף. (Vergl. R. Asaria de' Rossi f. 51 a). Dieses Wort kommt aber sonst in unserm sogenannten Jonathan (Gen. 31, 41 [7]. Exod. 34, 9. Levit. 27, 10), im Targum der Psalmen, Sprüche, und des Hiob (s. Elia s. v.), im syrischen Sirach (7, 14), in der babyl. Gemara, dem aramäischen Fragment der Weisheit Salomonis [l. Salomo's] (Nachmanides Vorrede zum Pentateuch) und bei Kalir (קרובות des 9. Ab N. 10) vor [eigentlich שחלף von חלף vgl. שוחלפא, variatio bei Ebed-jesu 64]. Aus Exodus: 15, 27. Aruch פג 2. Aus Deuteron.: 32, 4. Aruch לע. 32, 15. Aruch פנשו. 32, 29. Aruch לע.

a) Genesis: 21, 7. Aruch אשן 2. Exodus: 4, 10. Aruch, Elia חנר. Leviticus: 1, 16. Aruch לקט 2 (abw.), 11, 35. Aruch תפי 2, Elia תפה. In der ed. Bomb. 1517 liest man im Fragmenten-Targum וטפיין. Numeri: 13, 24. Aruch אסל, R. Simson Para 7, 5. Deuteron.: 19, 5. Aruch דחף. 25, 18. Aruch לע. 32, 10. Aruch שכן.

b) z. B. Gen. 50, 26 meint Aruch (גלסקם) unsern Jonathan, Elia den Jeruschalmi; Exod. 4, 4 ist derselbe Fall (Aruch קטן 5, Elia קטן 2).

c) Aus Genesis: 2, 7. Aruch נחר 4. 8, 21. Aruch טלי 2. 11, 7. Recanate (נח) f. 28 c. 11, 28. Aruch אתון, Elia אתן; vgl. jedoch 15, 7. 16, 12. Aruch ערוד 2, Elia ערד, R. Simson Kilajim 1, 6. 18, 13. Aruch גחך. 19, 28. Aruch ארק 3, דק 4. 22, 12. Elia מנדעם (abw.) 27, 44. Aruch שדך. [31, 5 Aruch שף 3 El. שף 4]. 31, 36. Aruch דוין. 31, 46. Aruch אגר 3. 38, 14. Aruch רד 2, Tos. Baba bathra f. 156 b. 38, 14. Aruch עטף. 40, 1. Aruch מזג. [40, 10 (Aruch סגל, מקנה אברם 19, 1 a]. 41, 45. 50. Aruch טנם 2, Elia s. v. 43, 11. Dav. Kimchi בטן. 43, 16. Aruch אשן 2. 47, 24. Aruch אשן 2. 50, 26. Aruch גלסקם. [50 — גלסקם del.] Exodus: 1, 11. Aruch חל 2. 2, 16. Aruch אונום. 4, 4. Aruch קטן 5. 9, 10. Aruch קטם 2. 9, 31. Aruch בסר 11 (abw.) 13, 17. R. Zidkiahu in שבולי לקט 69 f. 31 d. 14, 25. Aruch רדוות ([14—רדוות del.].) 15, 8. Aruch זק 3; Aruch, Elia פלגום 16, 31. Aruch כסבר, R. Simson Kilajim c. 1 § 2. Elia s. v. (abw.) [16—(abw.) del.] 20, 13. Aruch נר 4. 25, 31. Aruch בסם 3. 30, 35. Aruch מזג. 31, 14. Aruch פס 6. Leviticus: 1, 12. R. Simson Pea 7, 4. 11, 18 Aruch קק 1. 11, 19. Aruch דין 2. 11, 22. Aruch נעלא (abw.) ib. Aruch כרוכה 2, Elia כרך 5 (in den Ausgaben fehlerhaft.) 11, 28. Aruch סט 1, R. Samuel ad. h. l., Elia סט 3. 11, 29. Aruch כרכשתא 1, Elia כרכש; Aruch חדרונא, Tos. Berach. 12 b oben. 11, 30. Aruch סלמנדרא. 13, 30. Aruch צלהב (in den Ausgaben des Aruch von Musaphia und Landau ist am Schlusse dieses Artikels fehlerhaft eine Klammer angebracht, als sei derselbe nicht von R. Nathan). 15, 25. Aruch

als vermisst *a*). Offenbar hat also von dem jerusalemschen Targum des Pentateuch eine doppelte Recension existirt, von welcher die eine — unser Pseudojonathan — ganz, die andere aber nur in Fragmenten zu uns gelangt ist. Ausdrücklich berichtet R. Asaria de' Rossi *b*) von zwei völlig übereinstimmenden Handschriften von pentateuchischen Targumim, die eine „Targum des Jonathan ben Usiel", die andere „Targum jeruschalmi" überschrieben, und schon R. Binjamin Musaphia *c*) sprach die Ueberzeugung aus, dass unser Jonathans-Targum identisch mit dem Targum jeruschalmi des Aruch sei, zu welchem unser hierosolymitanisches Targum nur die Varianten bilde. Von dem jerusalemschen Targum, das seine hagadische

---

אשן 2. 19, 26. Aruch חד 2 (abw.) 20, 10. Aruch נר 4, Tos. Aboda sara f. 10 b. 22, 23. Aruch נסיב. 26, 6. Aruch מניט. Numeri: 9, 17. Aruch אשן 2, vgl. Exod. 40, 36. 13, 33. Aruch טב 2. 20, 22. R. Simson Schebiith, 6, 1. 33, 55. Aruch רמח. Deuteron.: 4, 19. Aruch תל 2. 6, 19. Aruch דחף (abw.) 8, 15. Aruch שמיר, [Glosse zu] Raschi Ezech. 3, 9. 12, 2. Aruch גלם 2. 21, 12. Aruch עם 3. 27, 2. Aruch נר 12. 28, 33. Aruch לע. 31, 10. Aruch אשן 2.

a) Genesis: 2, 2. R. Abraham Jarchi in המנהיג Sabbath § 56. כל בו § 37 f. 39 d [und ארחות חיים f. 65 a], Abudraham f. 53 b, בעל הטורים ad. h. l., R. Menachem Recanate f. 9 d (dass nämlich ויכל durch וחמיד übersetzt werde). 2. 14. Aruch, Elia שחף 3 (vgl. Levit. 11, 42). 7, 14. Aruch טם 2. 8, 1. Aruch, Elia שדך. 9, 22. Aruch תן 1. 18, 22. Aruch כוון 2. 19, 8, Aruch אשן 2. 19, 11. Aruch דק 2. 21, 14. Aruch זק 3, Elia זק 1. 25, 18, Aruch הנדוי. 32, 32. Aruch אשן 2. 37, 9. Aruch זהר 3, Elia זהר 3. 37, 20. Aruch טלק. 38, 27. Raschi zu Beresch. rabba c. 11. 41, 1. Aruch נף 8. 41, 23, Aruch צנן. 42, 21. Aruch, Elia פרפר 1. Exodus: 6, 12. Aruch חגר 2. 12. 27. Aruch כם 8. 16, 25. [ארחות היים 63 a ob.] כל בו § 21 f. 41 b. 18, 18, Aruch לע. 23, 11. Aruch בקר 2, Kimchi s. v. 28, 10. Aruch יחס. 28, 28. Aruch ענב 4. 30, 33. Abudraham f. 46 a. 30, 35. Aruch פטם 1. 32, 2. Aruch, Elia פכר 2. Leviticus: 8, 31. 34. Aruch נעא, Elia נע 3. Vergl. ib. Vers 30 T. jerusch. 21, 18. Aruch פחש, פסיע. 22, 22. Aruch נסים 2. [26, 2 ben Esra und Chaskuni ad h. l.] Numeri: 11, 31. Aruch רפש 2, Nachmanides zu Hiob 33, 25, Elia רפש. 13, 20. Aruch תל 2. Deuteron.: 4, 17. Aruch טם 2. 5, 5. Aruch עתר. 7, 15. Aruch כרח, vgl. Elia s. v. [21, 3. Aruch נאלא 2.]

b) Meor enajim c. 9 f. 50 b.: ראיתי ב' תרגומים שלמים על התורה כלה דומים מלה במלה הא' ביד הנשיאים בני פואה מריוו וכתוב בשוליו שהוא תרגום יונתן ב"ע והא' ביד הר"ר שמואל קסים במנטובה ובשוליו יכנהו תרגום ירושלמי, שניהם מתחילים תרגום מלת בראשית לא בחכמתא אבל מן אוולא ברא ה'.

c) Am ausführlichsten zum Aruch unter אשן 2.

Eigenthümlichkeit zu mannigfacher Bereicherung oder Aenderung empfänglich machte, müssen verschiedene Recensionen *a*) vorhanden gewesen sein. Mehr als ein Besitzer mag schon in früher Zeit *b*), um einen vollständigen Codex zu haben, sich aus einer zweiten Recension oder nur aus einem andern Exemplar, die abweichenden Stellen und Wörter haben ausheben und dem Texte beifügen lassen: so entstanden die Fragmente der zweiten Recension und der unseren Ausgaben zum Grunde liegende Codex [*cc*)]. Aus der gegenwärtigen Uebereinstimmung einzelner Stellen in beiden Recensionen *c*) darf blos geschlossen werden, dass die Aushebung entweder nicht mit gehöriger Genauigkeit geschehen, oder dass hier und da spätere Hände gleich gemacht haben. Gegen das einmüthige Zeugniss des Alterthums vermögen einige Schriftsteller des 14. Jahrhunderts *d*), die zuerst vom pentateuchischen Targum des Jonathan ben Usiel reden, nicht das Mindeste. Jene und andere ihnen ähnliche

---

a) De Rossi (cod. 378) spricht von einem sehr abweichenden, aus Onkelos und Pseudojonathan gemischten, Targum zu Exod. 13—15 (dieser Abschnitt wird am Pesach verlesen), desgleichen (cod. 1107) von einem ähnlichen aus Onkelos und Jeruschalmi zusammengesetzten Targ. zu mehreren Abschnitten des Pentateuch (vermuthlich gleichfalls von Pesach, da in dem Codex die Hagada für Pesach vorangeht). Vgl. unten die zweiten und die Zusatz-Targums. Zu den angegebenen zahlreichen Varianten kann noch hinzugefügt werden, dass Elia (כרח, שתף) anmerkt, eine Leseart beim Aruch nicht im Jeruschalmi zu finden.

b) Cod. Vatic. 440 (nach Assemani aus dem 13. Säculum) enthält Targ. jerus. zum Pentateuch von f. 198 bis 227, und zwar beginnt Exodus f. 207 b, Leviticus f. 213, Numeri f. 215, Deuteron. f. 220 b. Dieser Umfang sowohl, als die mitgetheilten Anfänge der verschiedenen Bücher stimmen vollkommen mit dem edirten Fragmenten-Targum überein. s. unten S. 77.

[*cc*) vgl. Mendelssohn אור לנתיבה.]

c) z. B. Gen. 22, 24. 32, 7. 38, 19. Levit. 18, 28. 27, 34. S. oben S. 67 Anm. c.

d) R. *Menachem Recanate* (öfter in seinem Commentar, der indess auch Targum jerus. citirt, und unser Fragmenten-Targum nicht meint, z. B. f. 28 c. 9 d), *Midrasch Ruth*, zubenannt הנעלם, einige Male. (Vgl. R. Asaria de' Rossi Nachträge zu Meor enajim f. 145 Z. 36). *Paulus Burgensis* (früher Salomo Levi, A. 1429), s. Walton prolegg. p. 573. *Sohar* לך לך Col. 239 [(nach R. Eljakim ist dies aus סתרי תורה)] sagt, Onkelos habe den Pentateuch, Jonathan ben Usiel die מקרא (*gesammte* heilige Schrift?) [( ) del.] übersetzt. [über מקרא s. מסרת המסרת Vorr.]

Scribenten sind ohnehin stark mit untergeschobenen Schriften und Autoren beschäftigt, wie wir noch im Verfolg dieser Untersuchungen zu zeigen werden Gelegenheit haben. Auch mag, unabhängig von dieser absichtlichen Unterschiebung, die Abkürzung ת״י durch ungelehrte Abschreiber in das ihnen bekanntere „Targum Jonathan", anstatt in „Targum jeruschalmi", aufgelöst worden sein und solchergestalt der Fehler sich in den [1)] Handschriften [und Ausgaben] verewigt haben [aa)]. Aehnliche Versehen sind selbst mit dem Aruch begangen worden: man liess in den Ausgaben hier und da das Wort „jeruschalmi" weg a), oder bürdete ihm ungerechter Weise das Wort „Jonathan" auf b), und hernach glaubte man, in so falschen Zeugnissen den Beweis gefunden zu haben, dass Jonathan den Pentateuch übersetzt habe c). Wir werden demnach die Benennung Jonathansches oder Pseudojonathansches Targum gänzlich aufheben, und den ehrwürdigen alten Namen: jerusalemsches Targum wieder in seine Rechte einsetzen, das Fragmenten-Targum nur durch die Bezeichnung: „zweite Recension des jerusalemschen Targum" (abgekürzt: II. Targ. j.) unterscheidend.

Das jerusalemsche Targum verhält sich zum Onkelos, wie Midrasch zum schlichten Wortverständniss: Onkelos ist nur zuweilen Ausleger, der Hierosolymitaner nur zuweilen Uebersetzer; die Grundlage der Arbeit ist bei diesem der Derusch, bei jenem der

---

[1)] den del.

[aa) s. שערי צדק ed. 1561 f. 5 d. ותרגום יונתן ותמיד, wo alle anderen Autoren (s. oben S. 69 Anmerk. b zu Anfang) ירושלמי haben. Der Verfasser des זרע אברהם zu Rabbah schreibt תרגום יהונתן (77 b, 82 c. etc., ebenso הדרת קדש Sign. 4,1 cf. יציב פתגם.]

a) Aruch אסל, טלק, גל 7, קלף 4, פרג. [In גל u. פרג hat Ms. 'ירו.]

b) Der an Nachlässigkeiten überreiche Auszug des Aruch (Constpl. 1511, Juli), in שלחף גזם במם und sonst; R. Beer in מתנות כהנה zu Vajikra rabba f. 187 c, den Artikel קסרינן citirend; unsere Editionen des Alfasi im נמוקי יוסף zu Baba mezia c. 2 f. 78 b, wo Aruch nicht genannt, aber seine Worte (סך 5) gebraucht werden; Tosafoth Chagiga (in den Ausgaben) f. 27 a, bei Anführung des Artikels סלמנדרא; Moses Landau im Aruch גיא, welches bereits Rapoport rügte (רבינו נתן S. 45).

c) Was z. B. dem sonst so tüchtigen und gründlichen *Azulai* begegnet, wenn er sich (Schem hagedolim Th. 1 f. 79 a) auf die eben gedachte Stelle unserer Tosafoth beruft. Vermuthlich blendeten ihn kabbalistische Vorurtheile.

Peschat. Aber der Targumist des Jeruschalmi hat keine Hagada, noch weniger einen Commentar ausarbeiten, sondern dem Publicum ein Werk übergeben wollen, in welchem die Auslegung der Schrift, den herrschenden Ideen entsprechend, eben sowohl den Erfordernissen der halachischen Accomodation als der hagadischen Amplification genügte, und seine ganze Arbeit wird daher eine freie Uebertragung mit theilweise vorherrschendem Midrasch. Fast alle seine in die Hagada einschlagenden Deutungen und Ausschmückungen treffen wir in den übrigen hagadischen Schriften *a*); die wenigen ihm eigenthümlichen *b*) hat er so wenig ersonnen, als Jonathan seine Interpretirung der Propheten. In beiden offenbart sich die Cultur der Zeit und die Macht überlieferter Ideen.

Seine Sprache ist ein palästinensischer Dialect des Aramäischen, daher müssen wir ihm Syrien oder Palästina, (vielleicht Cäsarea

---

a) Man vergleiche z. B. T. Gen. 21, 21 (Jalkut Gen. f. 27 bc), 31, 19 (Boraitha R. Elieser c. 36) 35, 21 (Targ. Micha 4, 8), 36, 43 (Bereschith rabba c. 83 f. 92 d), 37, 14 (ib. [c. 84] f. 94 b), 37, 28 (Boraitha R. Elieser c. 38), 38 5 (Bereschith rabba [c. 85] f. 95 d), 39, 10 (ib. [c. 87] f. 98 a), 40, 5 (ib. [c. 88] 98 c), 42, 23 (Raschi ib. [f. ib. l. ad. h. l.]). Exod. 1, 15 (דברי הימים דמשה Anf.), 2, 12 (Schemoth rabba f. 119 a), 9, 33 (Tanchuma f. 23 a oben), 12, 37 (Mechiltha 6 d, 10 a), 12, 42 (vgl. Sanhedrin f. 98 a), 24, 10 (vgl. Boraitha R. Elieser c. 48), 25, 17 (Succa 5 a), 33, 23 (Berachoth 7 a). Levit. 24, 10 (Boraitha R. Elieser c. 48), 26, 44 (Megilla 11 a). Num. 11, 26 (Sanhedrin 17 a), 12, 1 (Targ. I. stimmt mit Josephus und דברי הימים דמשה, Targ. II. mit Sifri Col. 54 überein), 16, 4 (Sanhedrin 110 a), 22, 28 (Mischna Aboth c. 5). Deuteron. 1, 12 (אפקרסורזכון, s. Sifri Col. 119), 2, 25 (Aboda sara 25 a), 12, 4 (Sifri Col. 153), 21, 13 (Jebamoth 48 b), 31, 14 (Vaichi rabba f. 107 d). Ganze Massen der Hagada, dem Targum des hohen Liedes gleich, entwickelt das jerusalemsche Targum zu den 3 letzten Capiteln des Pentateuch. Die angegebenen Beispiele, die auf das zwanzigfache vermehrt werden könnten, widerlegen hinlänglich den Vorwurf, als habe der Verfasser des j. Targum seine Auslegungen ersonnen (s. *Winer* specimen § 6 [Bibl. Real. Wörterb. 2. Aufl. B. 1 S. 215 Anm. 2, 359, Anm. 1, B. 2 S. 128, Anm. 1 S. 130, 191, Anm. 3; überhaupt sucht er ihn bei jeder Gelegenheit lächerlich zu machen, s. 195 u. viel ältere Sachen auf ihn zurückzuführen (B. 1 S. 387, 495, 627)], *Petermann* de indole paraphraseos pentateuchi, quae Jonathanis esse dicitur p. 44, 53 etc., 61 etc.).

b) s. Gen. 6, 8. 27, 31 (dass Esau seinem Vater einen Hund vorgesetzt). 28, 12. 45, 14. Num. 41, 44. Gegen die Reception ist Ex. 6, 16. 18. 14, 3. Eine moralische Tendenz hat die Auslegung Levit. 24, 12 (dieselbe auch Num. 9, 8. 15, 34. 27, 5). [(Ist aus Sifri)]. Siehe unten S. 75.

wegen Num. 24, 19), als Vaterland zuweisen, was auch die älteste ihm ertheilte Benennung rechtfertigt. Durch die Vermischung mit den Ueberresten der hebräischen Sprache, die gleichsam in der aramäischen Palästina's untergegangen ist, haben die aramäischen Werke jener Epoche einen eigenthümlichen Charakter, der sie eben so sehr von der Sprache des Onkelos, als der der früheren Hierosolymitaner unterscheidet, obwohl sie diesen näher stehen als jenem. So gewahren wir denn in unserm Targum eine merkliche Entfernung vom Onkelos, aber ausnehmende Aehnlichkeit in Ausdrücken, Stil und Grammatik mit dem jerusalemschen Talmud, den Werken der älteren und jüngeren [1)] Hagada und den Targumim der Hagiographen *a*). Die vorkommmenden fremden Wörter waren bereits

---

[1) älteren und jüngeren del.]

a) Hier nun folgende Beispiele: אולא (Gen. 1, 1) auch Targ. Ps. 37, 20, T. Hiob 20, 4. אוניתא (Gen. 49, 21) s. j. Taanith Ende und Pesikta I. (vgl. unten Cap. 11) [f. ( ) l. bei Aruch אן 5]. איטימוס (Levit. 14, 7), s. Targ. Chron. II. 28, 3, T. Hiob 7, 12. 15, 22. 24 und Aruch s. v. איקר bei Onkelos יקרא, ist häufig im hagiogr. Targum. אלקפטא (Gen. 41, 44), auch Targ. Esther 10, 3 (bei Elia). אספקלריא (Ex. 19, 17) auch T. Hiob 28, 17. בריות ([T. II.] Num. 24, 6) s. T. Ps. 104, 17. בר נשא s. Elia s. v. גולתהון (Num. 15, 37) s. [j. Chagiga 3, 1] Bereschith rabba [c. 36 f.] 40 a. נחך (Gen. 18, 13) vgl. Nidda fol. 23 a. אודיקת s. Aruch דק [3]. הלבשיש (Exod. 21, 25) s. T. Ps. 22, 18. 38, 6. T. Hiob 9, 17. זעטוט (Exod. 24, 11 bei Elia und Musaphia) vgl. Targ. Cant. 6, 5, j. Taanith c. 4 § 2, Sifri וזאת הברכה Col. 249, Megilla 9 a), חדרונאי (Levit. 11, 29) s. Bereschith rabba [c. 82 f.] 92 c. חמא (bei Onkelos חזא), sehr häufig im j. Talmud und im hagiogr. Targum. טייר (Gen. 44, 15) s. Vajikra rabba [c. 32] f. 202 b. טליא s. Elia s. v., welchem zufolge es im Jonathan nur ein einziges Mal (Joel 2, 16) vorkommt. טלק s. Targ. Ps. 2, 3. 22, 11 (wo איטלקית statt איתלקית, mit der ed. Genua 1516, zu lesen ist). 31, 10. 50, 17. 51, 13. 55, 23. 60, 10. 71, 9. 102, 11. 108, 10. 147, 17. Targ. Hiob 15, 33. 18, 7. 27, 22. T. Thren. 2, 1. T. Chron. II. 15, 17. j. Jebamoth 12, 2. Beresch. rabb. c. 75 f. 84 c. Pesikta XVII [bei Aruch s. v.] כדכדונא (Ex. 28, 18 Targ. II.) s. Elia s. v. כרכושתא s. Aruch. מטול (für ארי oder בדיל) s. Elia מטל 1. מרתק s. Aruch. סגולא (hebr. אשכול) vgl. den Vokalnamen סגול. עזנד (Gen. 49, 21) s. Targ. Prov. 13, 17. T. I. Chr. 14, 1. פחש s. Aruch. ציבחר (bei Onkelos זעירא) ist bei Jonathan Jes. 10, 25, im j. Talmud, T. Hiob 36, 2 (für זעיר) und T. II. Chr. 24, 24. קליל s. Elia קלל 2 und Aruch קל 2. קלק (Exod. 15, 25 Targ. II.) vgl. j. Therumoth c 8 f. 25 b, Vajikra rabba [c. 22 f.] 190 b, Pesikta XVII [ms.], Midrasch Koheleth 97 b, 114 b. קמור (hebr. אבנט, Onkelos המיין) bisweilen im Talmud und im Targ. der Hagiographen. קקא (Lev. 11, 18. Deut. 14, 17) vgl. Tana debe Ismael in j. Sabb. 2, 1. קקבטון (Gen. 40, 16 Targ. II.) s. unten Pesikta XIV. רבע

in jenen Dialect eingedrungen, und fast ist kein einziges darunter, das nicht in andern Schriften zu finden wäre *a*).

Freie Uebertragungen waren uralter Gebrauch *b*); Jonathan zu den Propheten ist oft sehr frei; gegen dergleichen Uebersetzungen sah man bisweilen sich genöthigt, Maassregeln zu ergreifen, insofern sie gemissbilligte Ansichten dem Schrifttexte unterlegten. Merkwürdig genug werden in der Mischna *c*) und im jerusalemschen Talmud *d*) targumische Stellen getadelt, die sich in unserm Targum wiederfinden, und in demselben Talmud, sowie im[[1])] Bereschith rabba *e*)

---

s. Aruch. שבזין s. Aruch. שלחף s. oben S. 68 Anmerk. *b*. שמש vgl. Targ. Ps. 51, 2. תלה s. Aruch. Ueber die grammatischen Formen unseres Targum findet sich einiges bei Petermann l. l. S. 77—84, worunter aber vieles, was dasselbe mit den anderen aramäischen Werken gemeinschaftlich hat. Zu bemerken ist die Form וי— (מוי, בנוי) statt יא—, und die Zusammenziehung von טוענא in טוננא (Gen. 43, 18). Von der Uebereinstimmung mit talmudischen Ausdrücken s. unten S. 76.

[[1]) in.]

a) טנדים (Lev. 25, 31) auch in Boraitha R. Elieser c. 41 [τένδα bei Suidas und Dufresne, בלעז טינדא bei Aruch טנדם cf. ib. קלינון]; סלמנטון (ib. 26, 10) ist älter als die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts (s. Baba bathra f. 91 b); מירוך (Deut. 29, 5) bereits in Jonathan Jes. 49, 26 (anstatt dessen Kimchi ad. h. l. חדרך las). Unter den übrigen fand ich dem Jeruschalmi eigenthümlich: ועפרנא (Lev. 15, 19), אונום (Ex. 2, 16. 18, 1), רידוותא (Ex. 14, 25).

b) s. Bereschith rabba [c. 70] f. 79 d, [c. 85 f.] 95 d, Sota f. 48 b (zu Deuteron. c. 1 und von Rab Scheschet citirt [so las auch כפתור ופרח f. 66 b, aber Raschi ad h. l. und Hagahoth Maimuni חמץ ומצה c. 5 § 2 haben רב יוסף]), Sebachim f. 54 a (zu Deuteron. c. 33, Varianten von Rab und Levi). Vgl. j. Berachoth c. 9 Anf., j. Biccurim c. 3 und unten Cap. 20. Siehe die nächstfolgenden Anmerkungen.

c) Mischna Megilla c. 3. vgl. mit Targ. Levit. 18, 21.

d) j. Berachoth c. 5 § 3 und j. Megilla c. 4 § 10, befindet sich in dem Targ. jerus. I. zu Levit. 23, 28. s. Rapoport in רבינו נתן S. 45.

e) j. Kilajim c. 8 Ende: ·ואלין דמתרגמין ותור בר וראמנין Vergl. Targ. jerus. I. zu Deuteron. 14, 5: ·ורימנין ותורי בר Bereschith rabba [c. 37] f. 40 b חמץ, טרסם, אלם, תרקי, מוקדוניא, גירמניא, אפריקא stimmt mit beiden Recensionen des j. Targum (Gen. 10), in den letzten vier Worten auch mit j. Megilla 1, 9 überein. ib. דרדנייא und קלרה ist der ersten Recension und dem jerusalemschen Talmud (l. l.) gleich; dasselbe ist mit אסייא in Bezug auf Targ. II. der Fall. Bei איסניא und ותוניה findet eine Verwechselung statt, da der Talmud (auch der babylonische. s. Joma 10 a) und die Targumim die

[und Vajikra rabba *aa*)] werden überdies ganz mit dem jerusalemschen Targum übereinstimmende Targumstellen mitgetheilt. Man darf hieraus nur so viel folgern, dass das jerusalemsche Targum bereits ältere, freiere Targumim benutzt habe. Denn diese Arbeit selber reicht nicht zu so hohem Alterthume hinauf; vielmehr ist sie jünger, als der Namen Constantinopel *a*), als die Feststellung des jüdischen Kalenders *b*), als der Sturz des weströmischen Reiches *c*), und selbst als die babylonische Gemara, deren Stil *d*), Inhalt und

---

Worte vertauschen. ib. [c. 42] f. 46 *c* דבהון s. II. Targ. Gen. 14, 5, vgl. Aruch זין. ib. [c. 45] 50 d באורחא דחלוצה s. I. Targ. Gen. 16, 7. ib. [c. 61 f.] 68 a: ר׳ שמואל בר נחמן אמר אף על גב דאינון מתרגמין ואומרים תגרין לופרין וראשי אומין vgl. Targ. jerus. Gen. 25, 3, und Raschi zu Beresch. rab. c. 61. ib. [c. 91 f.] 103 a משח דבטנים vgl. T. Gen. 43, 11 und Dav. Kimchi in בטן ib. [f. ib. l. Vajchi rabba] 112 a [יתברכון דריא], s. T. Gen. 49, 25. Merkwürdig ist es, dass Gen. 15, 19 dem Onkelos gleich ist, aber keiner der drei geographischen Erklärungen des Talm. jeruschalmi (Schebiith c. 6 Anf.), obwohl sonst das jerus. Targum die Erläuterung von Völkernamen liebt.

[*aa*) c. 23 f. 192 a: כד אינון נקיין מן עננין s. T. j. II Exod. 24, 10.]

a) Num. 24, 19. 24.

b) Gen. 1, 14 ist von den Cyklen der jüdischen Jahrrechnung die Rede. Vgl. ib. 17 [l. 16] die genauen Berechnungen und ib. 7, 11.

c) Dahin scheint die Schilderung Num. 24. 19—24 zu deuten, woselbst aber von der Lombardei nicht die Rede ist, das fragliche Wort (vgl. beide Recensionen) ist *liburna* [(vgl. אור אסתר S. 96)], und kommt sogar schon Targ. Jes. 33, 21 [Rosch hasch. 23 a, j. Schekalim 6, 2, Tosefta Succa 3 (בברני)] und Joma f. 77 b für das hebräische צי vor.

d) Beispiele: חי וקים (Gen. 16, 13), אפילו הכי (ib. 27, 33), על אחת כמה וכמה (Deut. 31, 27 Targ. II.), אף על גב (Deut. 28, 15), מעידן לעידן (Exod. 21, 21), מבתר פ־גודא (Gen. 37, 17), מחסרי הימנותא (Num. 11, 32), מלנו לשורתא (Exod. 18, 20), דקודשא בריך הוא (Gen. 18, 21 [l. 22, 1]), מלגלג (ib. 34, 31), תשמיש (Gen. 19, 8 Targ. II.). In einzelnen Ausdrücken sehr häufig talmudisch, gänzlich von Onkelos abweichend, z. B. אמגושא (Ex. 7, 15), ארדפוי (Onk. דלוב), אספסתא (Onk. כיסתא), נחן (Onk. סגד), דרגש, רויק, דמכא (Onk. שינתא), הדיוטין (Deut. 28, 44), הלואי, וילון, חזור (Onk. סחור), חררן (Onk. גריצן), חכים (kennen), חייט (Onk. רצע), טיכוס (Exod. 28, 8), טלית, טיים (Onk. פרח), טמיא (Deut. 18, 11), טייל, ייחום, כבריתא, לגינא (Onk. קולתא), מיל, מזונא, נימוס, סכים, סנף, סנדל, סייף, סמי (blind), עראי (hebr. קרי), עירבוב (Onk. ערובא), פונדק, פולמוס, פשפש (Onk. בלש), פרויל (Onk. רוח), פרסם, פרקמטיא (Gen. 25, 14. 15), פינקס, פיולי (Onk. מגים), קטרג (Num. 29, 1, auch T. Hiob 37, 20), קיסא (Onk. אעא), קסטרא, קנקלין, ריבא (Onk. עולמתא), שדר, שלפוקין, שעמם (Onk. שגש), שותפין, שמש (שכב), תיאטרון (Deut. 28, 19) [= j. Aboda 1, 7].

Studien sehr deutlich hervortreten *a*). Allein das Targum muss älter als unser Masoretischer Text *b*), als die Arabisirung des westlichen Asien *c*) und das Aussterben des Aramäischen sein, so dass wir demselben die zweite Hälfte des siebenten Jahrhunderts zuweisen dürfen. Ueber das Altersverhältniss der beiden Recensionen lässt sich ohne den Beistand vollständiger Handschriften schwerlich etwas Haltbares ausmitteln *d*).

Das jerusalemsche Targum ist jedoch nicht auf den Pentateuch beschränkt. [R. Jehuda aus Paris *dd*) und] Abudraham *e*) citiren [[1]]

[[1]] A. citirt.

a) Gen. 27, 1, Segenspruch über den Thau am Abend des Pesach. ib. 30, 22 und 35, 9 Targ. II. ganze talmudische Stellen. Exod. 12, 8, Halacha's aus der Gemara. ib. 24, 12 werden die 613 Gesetze erwähnt, ib. 26, 9 die 6 Mischna-Ordnungen. Lev. 22, 27 dass die Opferordnungen die Opfer vertreten. ib. 23, 42 die Halacha's für den Bau der Stiftshütte [l. Laubhütte]. ib. 24, 10 vom talmudischen Privatrecht. Num. 19, 7 die 40 Maass des Quellenbades. Vgl. ferner Lev. 15, 19 (Sifra Col. 152) Num. 28, 7. 29, 7. 30, 3. 11. Deut. 2, 6. 16, 1. 8. 17, 17 u. dgl. m. s. oben S. 72.

b) Gen. 14, 5 בהם übersetzt die erste Recension wie Onkelos, die zweite wie die LXX; letzterem [l. letzterer] (די בהון) stimmt Bereschith rabba bei. Wenn zwar das Keri und ein Masoretischer Text sehr alt sind und unserm Targumisten offenbar vorlagen (s. Petermann l. l. p. 23—30), so bietet er doch starke Varianten dar, namentlich in der Punktation.

c) Dies beweist der Gebrauch des Aramäischen, die Existenz der griechischen Städtenamen, der Hass gegen das griechische Reich. Aus dem Worte זעפרנא (Safran) und dem Wunsche für den Untergang der 12 Mächtigen Ismael's (Num. 7, 87) lässt sich wohl nichts beweisen: letzteres konnte auch vor Muhamed gesagt sein, s. Bereschith rabba [c. 62] f. 69 a. [Die zweite Erklärung T. j. Deut. 24, 6 findet sich, laut ben Esra, bei den Karäern.]

d) Von dem Vorrathe des Fragmenten-Targum kommt 1/3 auf das erste Buch, 1/4 auf das fünfte, 1/5 auf das vierte, 3/20 auf das zweite, etwa 1/14 auf das dritte. Dies möchte darauf hindeuten, dass die Variationen vornehmlich in den hagadischen Bestandtheilen von Bedeutung waren.

[*dd*) Bei פירוש קרובות ms. (H. h. 17.) zum Jozer des Versöhnungstages: יטידוך מצא הרב זלה"ה בשם הרב יהודה מפ״יש מפזז ומכרכר תרגום ירושלמי טדויי ופייטיי. Dieselben Worte in Piske Tos. Middoth No. 4, wo aber דת־נ׳ י׳ falsch in דריש גלותא aufgelöst worden. Die Stelle II. Sam. 6, 16 lautet bei Jonathan תרקד ותשבח, wie bereits Kimchi und R. Jesaia citiren.]

e) f. 25 a, ed. Vened. f. 26 b. Das citirte jerus. Targum (zu I. Sam. 9, 13 הרי הוא מפרס על נכסא) weicht vom Jonathan, wie solches bei Kimchi (ad. h. l.) und in den Editionen vorkommt, ab [vgl. ארחות חיים f. 17 c § 74].

ein solches Targum zu einer Stelle [¹)] im Buche Samuel, [Tanchum und R. Ephraim aus Bonn beriefen sich auf jerusalemsches Targum zu Stellen aus Samuel und Könige *aa*)] und David Kimchi *a*) hat uns zu den ersten Propheten starke Fragmente eines Zusatz-Targum *b*) aufbewahrt, das er selber der Hagada *c*) gleichstellt, der es auch völlig entspricht. Stellen aus einem jerusalemschen Targum zum Jesaia werden von Raschi zu Taanith *d*) [R. Nathan *dd*)], Abudraham *e*) und Abraham Farissol *f*) namhaft gemacht, und stimmen zum Theil mit einem Fragment in einer Vaticanischen Handschrift *g*) überein. Ein Targum jeruschalmi zu Jeremia kennt

---

[¹) zwei Stellen.]

[*aa*) פירוש קרובות ms. vor Pesach: ויהי כנגן המנגן תרגום ירושלמי והנה כד מפייט פייטא (s. Targ. II. Reg. 3, 15) Tanchum zu I. Sam. 16, 23.]

a) Jud. 11, 1 דא היא נמוסא etc. (47 Worte); I. Sam. 17, 8 meint Kimchi die in unserm Texte Jonathans befindliche Hagada (106 Worte), wie aus seinen Worten zu ib. Vers 40 erhellt; I. Reg. 22, 21 ונפק רוחא (68 Worte), II. Reg. 4, 1 עוד מאהן (174 Worte), ib. 4, 6 והוא (55 Worte), ib. 4, 7 יכד (72 Worte), ib. 13, 21 דין היה (9 Worte), übereinstimmend mit Jalkut Reg. f. 36 c.

b) תרגום של תוספתא oder nur תוספתא (II. Reg. 4, 7).

c) II. Reg. 4, 6: „In der Hagada und dem Zusatz-Targum".

d) Zu Taanith f. 26 b: (Jes. 66) כדמפורש בתרגום ירושלמי בפרשת השמים כסאי, s. die gleich folgende Seite Anmerkung *a*.

[*dd*) Aruch שען zu Jes. 55, 12 (denn Targ. Ps. 98, 8 lautet ganz verschieden).]

e) Ed. Amst. f. 84 a, ed. Vened. f. 83 c. Die Worte lauten: יאשכלילינך כסנפרנין (Jes. 54, 11); Jonathan bei Kimchi (ad h. l.) und in den Editionen lautet: באבנין טבין.

f) In Magen Abraham c. 59: im Targum jeruschalmi zu Jes. 66, 17 (vgl. Kimchi ad h. l.) werde gesagt, dass Jesus aus Nazaret sei. Mir scheint die Stelle הא סנחריב in Targ. Jes. 10, 32 gleichfalls einem Zusatz-Targum entlehnt. Allein fehlerhaft liest man im Methurgeman des Elia (עטלף): תרגום ירושלמי ולצלמניא, da dies Jonathan (Jes. 2, 20) gehört.

g) Cod. Urbin. Vatican. N. 1 hat f. 616 b, am Rande des Jesaia ein Targum, etwa 190 Worte enthaltend, das also beginnt: נביאת ישעיה דאתנבי בסוף נביאתו ביומי מנשה בר חזקיה מלך שבטא דבית יהידה בי"ז בתמוז בשעתא דקאים מנשה צלמא בהיכלא [ואתנבי לעמא ישראל כדנן אמר], und endigt: ואידין אתר בית שכינתי. Jesaia prophezeiet in selbigem seinen gewaltsamen Tod (s. Assemani catal. Vatic. p. 451). Der Inhalt dieses Fragments stimmt mit dem erwähnten Citat von Raschi zu Taanith überein, und ein Theil daraus, in hebräischer Sprache, wird in Pesikta rabbathi f. 6 a und Jalkut Jes. f. 58 d gelesen.

David Kimchi *a*); eins zu Ezechiel nennen R. Simeon *b*), R. Nathan *c*) und David Kimchi *d*), letzterer spricht auch von einem Zusatz-Targum *e*) zu diesem Propheten. Raschi weiss von einem jerusalemschen Targum zu Micha *f*), und in dem fast eben so alten Reuchlinischen Codex *g*) wird ein Stück aus einem solchen Targum zu Zacharia mitgetheilt. Raschi zu Taanith *h*) meldet, in dem „Targum des Gebets des Habacuc" (3, 1) werde gesagt, dass der Prophet sich eine Art Kerker gemacht und darin niedergesetzt habe. Hiervon findet sich in unserm Targum nichts; auch scheint die Weise, in welcher jenes Targum angeführt wird, ein von dem Jonathan abweichendes anzudeuten. In der That kennt de Rossi ein Targum zum 3. Cap. des Habacuc, das von dem Jonathan'schen gänzlich abweicht *i*). Dürfen wir bei dieser Uebereinstimmung historischer Zeugnisse und im Besitz hagadischer Targum-Fragmente zu den Büchern Richter, Samuel, Könige, Jesaia, Jeremia, Ezechiel, Micha, Habacuc, Zacharia, nicht die Folgerung machen, dass es zu den sämmtlichen prophetischen Büchern ein

---

a) Zu Ezech. 5, 1 führt er aus demselben מגליבא für das hebräische גרעה (Jerem. 48, 37) an, [aber man liest auch גדועה, welches auch Jes. 15, 7 sein könnte (cf. מ״ש zu Jes. l. l.)]

b) Der ein solches gesehen, wie Raschi zu Ezech. 27, 17 meldet.

c) Aruch בן 2 citirt zu Ezech. 1, 2: תרגום ירושלמי יחזקאל נביא בר ירמיה נביא.

d) Dasselbe ad. h. l.

e) Zu Ezech. 34, 9: ויונתן חדש בו בתוספת; hierauf folgt ein 15 Worte enthaltendes Targum, das in unseren Editionen vermisst wird.

f) Zu Micha 7, 3: מצאתי בתרגום ירושלמי עבדוה כקליעה דחובין. Ist jedoch nicht ganz sicher [פירוש קרובות zu der Selicha ארח צדקה Buchstabe ו: ויעבתוה ומתרגמינן יעבדונה קלעת חובין]. Ein Erfurt'scher Codex [bei Breithaupt Raschi ad h. l.] liest בתלמוד statt בתרגום, auch findet sich die Stelle j. Taanith 2, 1, wobei nicht zu übersehen, dass des j. Targum zu Jesaia und Habacuc nur „Raschi zu Taanith" gedenkt, vgl. oben S. 44, 64.

g) Die Stelle befindet sich zu Zachar. 12, 10 am Rande, in dem A. 1106 geschriebenen Codex (cod. Kenn. 154), und ist zuerst von Bruns (Repertorium Th. 15 S. 174) bekannt gemacht worden. Sie beginnt: תרגום ירושלמי ושפכתי על בית דוד ועל יתבי ירושלם רוח נבואה וצלותא דקשוט Etwas ähnliches Succa f. 52 a.

h) Taanith f. 23 a: בתרגום של תפלת חבקוק.

i) Cod. de Rossi 265 und 405, beide aus dem 13. Jahrhunderte.

vollständiges jerusalemsches Targum müsse gegeben haben? Die herrschenden Auslegungen, Sagen und andere Zuthaten konnten auch bei dem Inhalte der Propheten angebracht werden; für die westaramäischen Leser, denen Onkelos nicht genügte, war Jonathan zwar verständlicher, sowohl seiner Mundart, als seiner sorgfältigeren Paraphrase halber. Allein, wie uns der Augenschein lehrt, trachtete man auch nur dahin, Jonathan zu bereichern, seinen Ausdruck zu modificiren. Aber hieraus entstand eine neue Arbeit, die vielleicht ihres Umfanges wegen untergegangen ist. Man könnte auf die Vermuthung gerathen, dass das jerusalemsche Propheten-Targum nur die Haftara's umfasst habe. Indess hält diese Behauptung [[1])] nicht Stich, und die Aussagen der alten Autoren lauten so, als hätten sie Targumim zu vollständigen Büchern der Schrift gesehen *a*).

Da wir nun das Targum jeruschalmi zu Gesetz und Propheten nachgewiesen haben: so entsteht gleichsam von selber der Gedanke, dass auch die übrigen biblischen Bücher in diesem Targum nicht leer ausgegangen sein möchten. Zum Buche E s t h e r besitzen wir in der That ein jerusalemsches Targum, welches gewöhnlich das zweite Targum heisst, aber jenen ersteren Namen ausdrücklich von Raschi *b*) erhält, und ihn vollkommen rechtfertigt. Das oben er-

---

[[1]) Man könnte auf, gerathen, Indess, diese Behauptung del.]

a) Von einer Beziehung der Haftara's zu dem jerusalemschen Targum s. unten Cap. 22; jerusalemsches oder Zusatz-Targum wird erwähnt zu 6 [l. 8] Haftara-Abschnitten (Jud. 11. [II. Sam. 6]. I. Reg. 4. Jes. 54 [55]. Jes. [del.] 66. Ezech. 1. Hab. 2. [l. 3], aber auch zu 11 [l. 10] Capiteln, die wir nicht als Haftara's kennen, nämlich: I. Sam. 9. ib. 17. I. Reg. 22. II. Reg. [3 u.] 13. Jerem. 48. Ezech. 27. ib. 34. Micha 7. Habacuc 1. ib. 3. [Habacuc — 3 del.] Zachar. 12. תוספתא heisst auch die Zuthat zu Targ. Esther Anf. R. *Elasar* (רוקח § 1) citirt eine Behauptung (התורה קדמה ואחריו כסא הכבוד) aus einem תרגום סוראי; ich weiss nicht ob dies *Suranisch* (vgl. de Rossi Var. Lect. Th. 2 p. 66) oder *Syrisch* heissen soll. [In פירוש קרובות ms. (H. h. 17) citirt R. Ephraim aus Bonn zu תרגלת עמוסים: תרגום נהרדעי zu Tosefta Beschallach, vgl. Luzzatto in Geiger Zeitschr. B. 5 S. 130.]

b) Zu 5 Mos. 3, 4 (s. *Zunz*, Raschi S. 297, vgl. *Elia* in Methurgeman Vorrede S. 2). Er nennt es auch (I. Reg. 10, 19) die Hagada der Megillath Esther, da es überhaupt mehr Midrasch als Version ist. [תרגום אחשורוש cit. Tos. Baba bathra 100 b. — So heisst Esther auch in der Edition s. l. e. a. bei Kenn. c. 545 und noch anderen der ältesten Ausgaben (Annal. p. 140). Jerus. Targ. zu Esther s. ארחות חיים f. 10 c.]

wähnte Targum der Chronik thut sich durch Sprache, Stil und hagadische Paraphrase als ein jerusalemsches kund *a*), daher blieb es, wie das ähnliche zu den Propheten, fast ganz unbekannt. Von einem jerusalemschen Targum zum hohen Liede *b*), [den Klageliedern *bb*)], den Psalmen *c*), Hiob *d*) und den Sprüchen *e*) ist sogar wirklich die Rede; allein, wie es scheint [[1])], wird hierunter — wenigstens bei den drei letztgenannten Büchern [[2])] — das gewöhnliche hagiographische Targum verstanden *f*), das übrigens an manchen Stellen mit starken Zusätzen eines andern [oder zweiten]

[[1]) f. wie es scheint l. offenbar. [2]) wenigstens — Büchern del.]

a) Zuweilen schreibt diese Version das jerusalemsche Targum des Pentateuch wörtlich aus, z. B. in der Völkertabelle des ersten Capitels, oder ib. Vers 51 [l. 50] (vgl. j. Targ. Gen. 36, 39). Hinsichtlich ihrer palästinensisch-hagadischen Tendenz vergleiche man Targ. I. Chron. 1, 20. 21, 44. 2, 55. 3, 1. 15. 24. 4, 9. 10. 15. 18. 22. 23. 24. 5, 2. 12 (רב בית אולפנא). 8, 40. 11, 11 (ריש מתיבתא). 12, 32. 13, 14. 14, 1. 18, 17. 20, 2, 5. 21, 15. 23, 16. 24, 6. 26, 24. 27, 34. II. Chron. 3, 1. 17. 13, 2. 15, 17. 23, 5. 11. 24, 20. 28, 3. 32, 18 (לישן בית קידשא, wie j. Targ. Gen. 31, 47. 45, 12). 21. 31. 33, 12. 13. In den Psalmstellen I. Chron. 16 stimmt das Targum oft wörtlich mit Targ. Ps. 105 und 96 überein.

b) Zu Cant. 3, 2 citirt Aruch (פלט א׳ 1). תרגום ירושלמי [zu 4, 14 Nachmanides (Exod. 30, 34)].

[*bb*) Nachmanides ויקרא f. 81 a citirt ארי יתקוטטו אף יטלטלו (Targ. Thr. 4, 15) als j. Targum, auch Maimonides (טהרות 7 fin.) Targ. Thren. 1, 11].

c) Tanchuma f. 39 b sagt: ותרגם ירושלמי; die Worte stimmen mit unserm Targum (Ps. 122, 4) überein. Nachmanides citirt (שער הגמול 100 d): בתרגום ירושלמי דתלים, die Anführung lautet wie unser Targum (Ps. 73, 20) [ebendasselbe כי תשא f. 73 d והמתרגם הירושלמי ganz wie in T. Ps. 45, 4, ebenso R. Samuel Zarza (מקור חיים f. 18 b) j. Targ. zu Ps. 110, 7.]

d) Nachmanides zu Hiob 1, 1 (die citirten Worte gehören zu 32, 2). 10, 20. 33, 21. 38, 36. Vergleiche den aus der „syrischen Bibel" geschöpften Zusatz bei den LXX zu Hiob 42, 17.

e) Aruch צב (zu Prov. 11, 20); Nachmanides zum Pentateuch (נשא) ed. 1545 f. 110 b, citirt jerus. Targum zu Prov. 10, 8. 10.

f) Die citirten Stellen finden sich fast unverändert in unserm hagiographischen Targum. Nachmanides sagt sogar zu Prov. 1, 1: התרגום והוא הירושלמי. Irrigerweise spricht R. *Moses Margalith* (פני משה zu j. Baba bathra c. 6 § 2) von einem jerus. Targ. zu Koheleth; vgl. hierzu Aruch פכר 2. Nichtsdestoweniger sagte schon Galatin (de arcanis p. 178), die gewöhnliche Recension des Targ. Cantic. sei die jerusalemsche, und es gebe auch ein Jonathanisches zum hohen Liede.

Targums *a*) versehen ist. Vornehmlich stimmen in Sprache und hagadischem Stil die Targumim der Psalmen und des Buches Hiob [[1])] mit dem jerusalemschen Targum zum Pentateuch überein *b*), so dass man diese hagiographischen Targumim in dem Cyklus des Jeruschalmi mit einbegriffen betrachten darf. Es wäre demnach die Existenz eines aus Palästina stammenden umfassenden Targum nachgewiesen, von welchem wir gegenwärtig nur einzelne Theile vollständig, anderes kaum in Bruchstücken besitzen, das aber, wenn nicht alle, doch die meisten biblischen Bücher übertragen und diese Uebertragung stark mit hagadischem Geiste ausgestattet hat. Vorzüglich tritt die Hagada in dem Targum [[2])] des Pentateuch, dem [[3])] des Buches Esther, den Fragmenten zu Jesaia und Zecharia, den Bruchstücken aus dem zweiten Targum zum Hiob stark hervor, und obgleich diese gesammte

---

[[1]) f. der — Hiob l.: dieser beiden Bücher. [2]) l. den Targums. [3]) l. des hohen Liedes und.]

a) s. *Ps.* 18, 29. 76, 11. 77, 11. 78, 64. 110, 1; (*Prov.* 25, 20 [l. ist] zweifelhaft. Dieses nicht hagadische Targum ist von Fragmenten einer zweiten Recension fast gänzlich frei. Vgl. Eichhorn l. l. S. 463); *Hiob* 4, 11. 5, 7. 7, 12. 11, 12. 12, 5. 6 (s. Succa f. 52 b). 14, 18 (s. Bereschith rabba [52] f. 57 d). 22 (s. Sabb. f. 152 ab). 15, 10. 18. 20. 32. 18, 4. 12 (abweichend bei Nachmanides ad h. l.) 13. 16. 21, 13 (nur bei Nachmanides ad h. l.). 24 (Aruch כן 1 citirt zwei Targums: eins hat unser Text, eins Nachmanides ad h. l.). 24, 19 (zwei andere Recensionen, vgl. Sabb. f. 32 b). 25, 2 (vgl. Jalkut Hiob f. 151 a). 28, 7. 8. 17 (zwiefach). 29, 15. 30, 2. 4 (s. Chagiga f. 12 b). 19 (vgl. Jalk. Hiob f. 147 b). 24. 34, 9. 26. 36, 18 (fehlt). 19. 20. 33 (zwiefach). 37, 12 21. 22. 23 24. 38, 12. 13. 14. 25 (zwiefach). 36 (ist nach Nachmanides ad h. l. aus dem jerusalemschen Targum). 37. Was Nachmanides 9, 26 und 15, 24 citirt, stimmt nicht mit unserm Texte überein.

b) Vgl. T. *Ps.* 17, 14. 24, 9. 45, 1. 11. 46, 1. 49, 16. 17. 50, 10. 11. 60 11. 62, 12. 66, 9. 68, 16 etc. 69, 15. 32. 72, 1. 74, 19. 78, 9. 49. 80, 11. 81, 4—6. 84, 7. 8. 87, 2, 89, 1. 47. 104, 26. 107, 4. 10. 17. 23. 33. 110, 1. 114, 1 (ברבראי, vgl. Jelamdenu bei Aruch s. v). 121, 5. 122, 3. 137, 4 (s. Pesikta rabbathi f. 54 c.). 7. 8. 141, 6. *Hiob* ist noch stärker als die Psalmen, von der Hagada durchdrungen. Vgl. 1, 6 (am Gerichtstage des Neujahrfestes). 15 (Lilith). 2, 11 (s. Baba bathra f. 16 a). 3, 6 (vgl. Bereschith rabba [64] f. 71 c). 3, 19. 11, 8 (vgl. Erubin 21 a). 26, 9. 31, 26 (אסתהר). 33, 23. 36, 22 erinnert בלחודוי an die Erklärung von הן (durch ἕν) in Jalk. Hiob f. 153 b und Schemoth rabba [c. 12 Anf.] f. 128 a. 37, 13 (s. Taanith f. 8 b). 41, 3. 42, 14 (s. Baba bathra f. 16 b). Vergleiche die vorhergehende Anmerkung.

Arbeit nicht einem und demselben Verfasser zugeschrieben werden kann, vielmehr die verschiedenen Recensionen und sprachlichen Unterschiede mehrere Hände verrathen: so bleibt doch Vaterland, Epoche und Tendenz im Allgemeinen für alle gleich, und dies Targum ein wichtiges Denkmal der einfachen wie der ausgeschmückten Auslegung einer Zeit, in welcher erläuternde und an die Ueberlieferung anknüpfende Uebertragungen der Schrift Bedürfniss und Sitte waren, daher es, trotz dem hohen Ansehen, in welchem Onkelos und Jonathan standen, nicht an Männern gebrach, die neue Targums, wie sie ihrem Zeitalter entsprachen, ausarbeiteten. Sie gaben ihren Zeitgenossen die Schrift verdeutlicht, für die Praxis des Lebens und für die geistige Betrachtung ausgestattet mit den Schätzen des doppelt begabten Midrasch.

Endlich muss noch einer Schrift-Uebersetzung gedacht werden, nämlich der griechischen des Akilas *a*), die weder ein Targum im gewöhnlichen Sinne, d. h. ein aramäisches, noch überhaupt eigentlich ḥagadisch, vielmehr durch ängstliche Treue bekannt war. Allein in den älteren Schriften, den hagadischen namentlich, beruft man sich mehrere Male *b*) auf diese griechische Uebersetzung, und bedient sich dabei des üblichen Ausdrucks תירגם; ein Beweis ihres hohen Ansehens bei den palästinensischen Gelehrten und ihres Einflusses auf die Hagada. Man benutzte unter andern diese Version zur Erklärung selbst aramäischer Ausdrücke im Daniel *c*). Von Akilas wird überhaupt in den jüdischen Schriften Rühmliches erzählt [*cc*)] und, wie es scheint, hat sich noch ein und der andere Ausspruch von ihm erhalten *d*).

---

a) עקילם, *Ακύλας*, *Aquila.*

b) Talmud jeruschalmi (Sabb. 6, 4. Joma 3, 8. Succa 3, 5. Moëd Katon 3, 7. Megilla 1, 9. [l. 2, 4]. Kidduschin 1, 1). Bereschith rabba [c. 21] f. 24 c, [c. 46 f.] 51 b, [c. 93 f.] 104 b. Midrasch Thren. f. 58 c (in den Editionen אונקלוס). Vajikra rabba f. 178 a, [c. 30] 200 d, [c. 33] 203 bd. Pesikta XVII. ms. Midrasch Koheleth f. 86 a. Midrasch Esther f. 120 d. Midrasch Cant. f. 7 b, 27 bd. Mehrere von diesen Stellen sind bereits von R. *Asaria de' Rossi* (l. l. f. 146 a) und *Schöttgen* (Wolf biblioth. Th. 3 p. 891—94) zusammengetragen worden.

c) j. Joma 3, 8 (Dan. 5, 5); die erste Stelle in Beresch. rab. ist gleichfalls zum Daniel 8, 13).

[*cc*) s. j. Chagiga 2, 1, j. Megilla 1, 9.]

d) z. B. Bereschith rabba f. 4 b: רבי יודן בשם אקילום; vielleicht gehören ihm auch die griechischen Worte Midr. Thren. f. 77 b, Schemoth rabba f. 130 a.

Sechstes Capitel.

Hagada in den Werken des Midrasch und der Halacha.

Obwohl die Halacha eine Entwickelung des Midrasch ist, die der Hagada gegenübertritt und diese gewissermassen ausschliesst: so konnte es doch an wesentlichen oder zufälligen Berührungspunkten zwischen beiden nicht fehlen, und eine gänzliche Aussonderung hagadischer Bestandtheile in den halachischen Schriften war daher kaum zu bewerkstelligen. Dies gilt zunächst von denjenigen Werken des ältern Midrasch, welche den Pentateuch, ganz oder theilweise, sowohl für halachische als hagadische Zwecke, je nach dem Inhalte des Textes [1)], bearbeiten. In diesen wird die Hagada nothwendig einen beträchtlichen Theil ausmachen, ja selbst da erscheinen, wo die Halacha zwar Hauptsache ist, jedoch den Gedanken des Schrifttextes nicht dermassen erschöpft, dass er nicht auch der freien Anwendung Spielraum gönnen sollte. Dieser Satz wird durch den Inhalt des Sifra, der Sifri's und der Mechiltha *a*) vollkommen gerechtfertigt: Hagada und Halacha, beide in der Form des ausführlich deduzirenden Midrasch, wechseln daselbst mit einander ab. Jenen Schriften reihen sich einige andere an, welche einzelnen Fächern des Midrasch gewidmet sind, als: Seder Olam, das die biblische Geschichte der Zeitfolge nach feststellt; die Boraitha, welche die Stiftshütte beschreibt; die 32 Regeln hagadischer Auslegung. In gewissem Betrachte gehört selbst die Masora hieher, indem man in der sichtbaren Gestalt des Textes und der Concordauz der Ausdrücke bald bestimmte Gedanken dargelegt, bald den Wink fand [2)] zu eigenen Forschungen [3)].

[1) l. je nach . . . sowohl für . . . . ganz . . . 2) del. 3) sah].

a) Raschi zu Berach. 11 b (vgl. R. Ascher zu Nedarim 36 b): מדרש הוא קרוב למקרא כגון מכילתא וסיפרא וסיפרי שהם מדרשי מקראות [Mechiltha als מדרש citirt in Tosaf. Beza f. 2 b unten].

Geringere Selbstständigkeit kann die Hagada in den streng halachischen Schriften behaupten; nichtsdestoweniger ist der Anknüpfungspunkt oft ein sehr wesentlicher. Nicht bloss, dass manche Halacha, ihrer allgemein sittlichen Natur wegen, zu moralischen Betrachtungen, passenden Schriftauslegungen u. s. w. nothwendig [1)] führen musste, — es konnte auch nicht an Veranlassungen fehlen, zumal bei der ungezwungenen Ausführlichkeit der Gemara, bei Gelegenheit der Discussion mancherlei einzuweben, das theils geschichtlich diese Discussion selbst betraf, theils sie erläuternd uns die Lehrer, die dort auftreten, und ihre anderweitigen Aussprüche näher bekannt macht. Oefter geschieht es aber auch, dass, weil gerade irgend ein Lehrer oder ein Gegenstand aufgeführt wird, der Ordner verschiedene Sagen, Betrachtungen, Auslegungen u. dgl. einrückt, die [zwar] Anfangs jene Person oder Angelegenheit betreffend [2)], hernach [aber] in Folge dieses [3)] stets gelegentlichen Anknüpfens ganz anderartige Materien berühren. Endlich kann auch, wie z. B. in der Mischna, der Fall eintreten, dass ein umfassendes halachisches Werk einzelne Theile enthält, die nur die halachische Form darbieten, deren Inhalt aber Midrasch oder Hagada ist.

Unter den Schriften des ältern Midrasch gebührt hier der erste Rang den Werken: Sifra, Sifri, Sifri sutta, Mechiltha, welche in Beziehung auf Hagada einen durchaus gleichen Charakter haben: Auslegung und Anwendung der Schrifttexte, moralische und religiöse Betrachtungen, untermischt mit Sentenzen und Erzählungen, alles in rascher Abwechselung und zum Theil selbst mit den Formen der halachischen Erörterung; der hagadische Vorrath in Sifra und Sifri sutta *a*) ist indess weit geringer, als der in den beiden übrigen. Im Sifri sind beträchtliche Stücke fast ausschliesslich Hagada *b*), welche zusammen drei Siebentheile dieses

---

[1)] f. zu—nothwendig l.: nothwendig zu moralischen Betrachtungen und passenden Schriftauslegungen. [2)] del. [3)] l. eines.]

a) In Bezug auf Sifri sutta s. die Stellen Jalkut Num. f. 213 bc, 214 d, 221 d, 229 b, 246 c, 247 c. Im Sifra nur Col. 85. 86. 89 – 94. 141. 167. 172. 174. 222—229.

b) z. B. נשא Col. 27—30, בהעלתך 41—57, שלח לך 67, 68, קרח 74, 75, בלק ganz (87—90), פנחס 91, 93—96, מטות 105, 106, מסעי 111, 112. דברים

Werkes ausmacht. Seder Olam, welches schon der Talmud *a*) als Boraitha citirt und Rabbi Jose ben Chalaftha (A. 160) zuschreibt, ist in hebräischer Sprache abgefasst, der Stil fast noch reiner als im Sifri. Nächst sieben älteren Autoritäten *b*) kommen auch zwei jüngere *c*) vor, die unmöglich von Rabbi Jose angeführt sein können. Sogar von R. Jose selber werden neun mal *d*) Aussprüche vorgetragen, die meist den Zusammenhang eher stören als fördern. Ich betrachte alles dies als spätere Einschaltungen. Dasselbe Urtheil fälle ich über eine historische Notiz, die man dicht vor dem Schlusse des Buches von zwei Aussprüchen des R. Jose eingeschlossen findet *e*); auch ist in der gewöhnlichen Benennung „Seder Olam rabba“ das Wort „rabba“, von dem das Alterthum nichts weiss *f*), erst spätere Zuthat, eben so wie zwei in den Text des 28. Capitels gerathene Glossen. Das Buch giebt eine [auf Exegese, nicht auf Reception basirte] Erläuterung der biblischen Zeitereignisse [*g*)], und verfolgt dieselben von Adam bis auf die im Daniel angedeutete Regierung Alexanders von Macedonien; der Midrasch ist hier und da mit Betrachtungen u. s. w. durchwebt, und c. 17 wird gesagt, dass Elia die jüdische Geschichte niederschreibe, bis zu der Zeit seiner erwarteten Wiederkunft. Die Bo-

---

113–120, 122, 123, ואתחנן 123-131, עקב (133—151) ganz, ראה 151, 160, שופטים 187, כי תצא 204, 207, 210. כי תבוא 211, נצבים ganz (213, 214), האזינו und וזאת הברכה ganz (214—252).

a) Megilla 11 b. Jebamoth 82 b. Nidda 46 b. Nasir 5 a. Aboda sara 8 b. Sabb. 88 a.

b) Elieser (c. 4 zweimal), Josua (ib.), Jochanan ben Nuri (c. 3), Josua ben Korcha (c. 23), Sim[e]on ben Gamaliel (c. 4), Meir (c. 6 Ende), Nehorai (c. 14. c. 22).

c) R. Jose ben Jehuda, Rabbi's Lehrer (c. 7) und R. Chija, sogar mit dem Ausdruck ותאני (c. 5).

d) In den Capiteln 1. 11 (zweimal). 17. 23. 27 (zweimal). 30 (zweimal). Vielleicht war dieses Buch einst vollständiger, vgl. Sanhedr. 102 a.

e) Von dieser Stelle, anfangend: מכון ואילך צא וחשוב, und endigend: כ"ב שנה אחר חרבן הבית, s. unten Cap. 8.

f) Weder im Talmud noch bei Raschi (Rosch haschana 11 b, Themura 15 a und sonst), noch im Aruch (נל 7) anzutreffen.

[*g*) Vgl. Raschi und Thosafoth zu Themura 15 a s. unten S. 399 Anm. d. zu Ende.]

raitha des R. Elieser ben Jose Galili [*aa*)], der als Hagadist einen grossen Namen hatte *a*), heisst auch die 32 Middoth, nach der Zahl der darin aufgestellten Regeln des Midrasch, von denen einige die hagadische Auslegungskunst, andere die Auffassung des Zusammenhanges, manche selbst die Halacha betreffen. Sie zeigen, mit welcher Freiheit man schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts zu Werke ging, um die Schwierigkeiten der heiligen Bücher zu ebnen und ihren Inhalt den späteren Ansichten unterzuordnen. Jünger als diese Boraitha ist die Beschreibung der Stiftshütte *b*), bald Boraitha *c*), bald Mischna *d*) genannt, sie erscheint sogar jünger als die Mechiltha; doch stimmt sie in der Ausdrucksweise mit den Werken des ältern Midrasch überein; das Schlusscapitel gehört der eigentlichen Hagada.

Die Masora sollte aller Hagada abhold sein, da sie gerade es mit dem Buchstaben zu thun hat. Allein allmählich wurden die Resultate, die sie darbot, theils in hagadische Formen eingekleidet, theils selbst Veranlassung, mit sprachlichen und sittlichen Betrachtungen die Auslegung zu bereichern *e*).

Wir wenden uns jetzt zu den eigentlich halachischen Werken, und machen mit der Mischna den Anfang. Die Strenge der

---

[*aa*) Raschi Sam. I, 5, 11. 1, 11. Gen. 2, 9. II. Reg. 14, 31. Comment. Chron. II 30, 19. אישכל הכפר 155 commentirt sie.]

a) j. Kidduschin c. 1 gegen Ende. Seine halachischen Aussprüche im Talmud sind wenig, desto häufiger tritt er im Sifri hagadisch auf; vgl. unten Cap. 19.

b) מלאכת המשכן, Vened. 1602 und Hamburg 1782 (hinter משפטי שבועות des R. Hai Gaon) [Offenbach in 8.], 14 Cap. enthaltend. Sie beginnt רבי אומר עשר תרומת הן [und schliesst: מאצל מזבח העלה שנאמר עולת תמיד לדורותיכם].

c) ספר הישר § 286. Jalkut Exod. f. 99 b, 101 bd, 102 ac, 105 a, 106 b, 112 d etc., [vielleicht] Raschi Exod. 26, 1. [del.] 28, 4. [Nachmanides תרומה 69 bc. Raschi Exod. 26, 1 הרי ד' מינין ist daher] Tosaf. Sabb. 22 b oben [98 b, Tos. Menach. 86 b].

d) Nachmanides zum Pent. [נשא] f. 109 c [תרומה 68 c, משנת המשכן Schalschel. f. 33 b].

e) s. unten Cap. 19. Es ist nicht von unserer späteren grossen und kleinen Masora, sondern nur von den masoretischen Bruchstücken in den Werken der Alten die Rede.

Halacha und die geregelte Kürze des Ausdrucks macht diese Sammlung der Hagada fast unzugänzlich; diese wird daher nur in folgender Art daselbst angetroffen: 1) als ganze in sich abgeschlossene Tractate, die unter der Form von Halacha einige der mit derselben verwandten Materien des nationalen Alterthums oder der Sittenlehre abhandeln; dahin gehört der dem R. Elieser ben Jacob zugeschriebene Tractat Middoth (die Beschreibung des Tempels), ferner der Tractat: Pirke Aboth (die Sprüche der Väter). Jenen darf man als Midrasch, diesen als Hagada ansehen; zu beiden giebt es auch keine Gemara. 2) Mehrere Tractate *a)* schliessen mit Hagada in der Form von Belehrungen und Tröstungen; so schliesst des Propheten strenger Vortrag mit Trost und Liebe. 3) Manche Halacha's gehören ihrer Natur nach zu hagadischen Lehren, und an andere wird, behufs besserer Erläuterung, eine Erzählung, eine Auslegung u. dgl. angefügt, gerade wie dies, in grösserem Maassstabe, im Sifri, dem älteren Midrasch oder in der Gemara stattfindet. Dies ist etwa in 35 Mischna's aus 14 Tractaten der Fall *b)*, so dass in allem circa 50 einzelne Mischna's, wenigstens zum Theil, der Hagada anheimfallen.

In der ausführlichern und umständlichern Tosefta, deren Darstellung nicht selten an den Midrasch des Sifri und der Mechiltha erinnert *c)*, findet sich die Hagada weit stärker ein, und mancher Tractat ist fast nur Hagada, z. B. Tosefta Sota, weil dessen Inhalt meist Alterthumskunde — wie Middoth — ausmacht

a) Berachoth, Pea; Joma, Taanith, Moëd Katon; Sota; Maccoth, Edujoth; Menachoth, Cholin, Tamid; Kelim. Der hagadische Schluss von Kidduschin und Kinnim ist den Boraitha's entnommen.

b) Pea 1, 1. Pesachim 10, 4—6. Schekalim 6, 2. Joma 3, 10. 11. Rosch haschana 1, 2. 3, 8. Taanith 3, 8. 5, 6. Kidduschin 1, 10. Nedarim 3, 11. 9, 10. Sota 1, 7—9. 3, 4. 5, 3—5. 8, 1. 9, 9. etc. Aboda sara 4, 7. Sanhedrin 4, 5. 6, 5. 8, 5. 11, 3. Edujoth 2, 9. 10. Negadim 12, 5. Jadajim 3, 5. 4, 4. [Schwarzauer (s. Orient 1842 L. Bl. S. 301) zählt 84 Mischna's (7 in I, 18 in II, 11 in III, 31 in IV, 12 in V, 5 in VI. Ordnung), in denen Bibelstellen hagadisch gedeutet werden.]

c) Dass in den Tosefta's ganze Stellen vorkommen, die in Sifra, Sifri und Mechiltha ebenfalls befindlich sind, ist bekannt; aber auch Auszüge aus Seder Olam, z. B. Tosefta Sota c. 12 (vgl. Seder Olam c. 16. 17. 20), Tosefta Korbanoth c. 13.

und zu geschichtlichen Nachrichten und allgemeinen Betrachtungen vielen Stoff darbietet. Mehrere Tractate *a*) oder einzelne Capitel derselben *b*) schliessen, ähnlich den Mischna's, mit hagadischem Inhalt, mit welchem die Tosefta auch an anderen Stellen ausgestattet ist *c*). Von denjenigen Boraitha's, deren Fragmente im Talmud etc. hagadische Bestandtheile verrathen, erwähne ich hier nur folgende zwei, als die bedeutenderen: Tana debe Ismael und Seder Eliahu. Erstere stammte ohne Zweifel aus der Schule des R. Ismael, wenn auch nicht die unmittelbaren Zuhörer desselben Urheber und Ordner des gesammten Inhalts waren; ihrer wird häufig in den talmudischen und hagadischen Schriften gedacht, und bestand sie vermuthlich aus einer Reihe von halachischen Festsetzungen und hagadischen Schrifterklärungen und Betrachtungen, nach der Ordnung des Pentateuch *d*) oder nur eines Theiles desselben, etwa wie die Mechiltha. Dieses Werk würde demnach zur Classe der älteren Midraschim zu zählen sein; sein hagadischer Inhalt *e*)

---

a) Maaser scheni, Erubin, Cholin, Menachoth, Kerithot, Korbanoth, Mikwaoth.

b) Pea 4, Pesachim 4, Chagiga 1, Jebamoth 8, Kidduschin 1, Baba kama 2, Baba bathra 2, Edujoth 3, Korbanoth 2, Nidda 5.

c) Berachoth 1. 3. 4. 6. Pea 1. 3 gegen Ende. Sabbath 8. 16. Taanith 1. 2. 3. Rosch haschana 1. Joma 2. 4. Succa 2. 3. 4. Chagiga 2. Kidduschin 5. Nedarim 2. Nesiroth 4. Sota 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. Baba kama 7. 8. 9 gegen Ende. Sanhedrin 1. 4. 8. 11. 13. 14. Schebuoth 3. Edujoth 1. Aboda sara 1. Horajoth 2. Cholin 2. Menachoth 7. Arachin 1. 2. Para 3. Nidda 4. Jadajim 2.

d) s. Succa f. 49 a, wo der Anfang der Genesis ausgelegt wird; vgl. Sifri תצא Col. 196 (dass R. Ismael Worte der Schrift parabolisch auffasse), Schebuoth 26 a (dass R. Ismaels Lehrer den ganzen Pentateuch auslegte).

e) z. B. [Berach. 32 a] Sabbath [31 a] 32 ab [l. b], 64 a, 98 b, 105 a, [106 b], 114 a, 151 b. Erubin 19 a. Pesachim 3 a. 5 a. Beza 24 a, 25 b. Rosch haschana 16 a, 17 a. Taanith [6 a,] 7 b [zweimal], 8 b. Joma 38 b, 39 a, 43 b, 44 a, 54 a, 67 b, 88 a. Succa 49 a, 52 b. Megilla 12 a. Jebamoth 65 b. Kethuboth 5 b. Kidduschin 29 ab, 30 b. Gittin 7 a, 56 b, 70 b. Sota 3 ab, 13 b, 36 b. Baba mezia 42 a, 61 b, 86 b, [87 a]. Aboda sara 11 a, 29 a. Sanhedrin 34 a, 42 a, 57 a, 99 a. 107 a, 108 a. Horajoth 8 a. Schebuoth 14 a, [47 b]. Sebachim 41 b [zweimal], 88 b, [119 a]. Menachoth 29 a, 99 b. [Bechor. 57 a.] Cholin 42 a, 59 a, 66 b. Arachin [15 b,] 16 ab. Nidda 13 b, [51]. Statt תנא דבי heisst es in den palästinensischen Schriften תני רבי; vgl. j. Berachoth c. 6 f. 25 b mit Menachoth 75 b. Hagadische Beispiele aus diesen Schriften sind: j. Berachoth

ist beträchtlich. Vom Seder Eliahu meldet die Gemara *a*), es beständen die Halacha's, die der Prophet Elia den R. Anan (A. 280) gelehrt, aus zwei Theilen: dem grossen und dem kleinen Seder. R. Nathan *b*) fügt hinzu, der grosse Seder enthalte in 3 Abschnitten 30 Capitel, der kleine 12, und alle von der Gemara citirten Sätze: „Tana debe Eliahu", seien in diesen Boraitha's zu finden. Demnach enthielt dieses jetzt verlorene Werk *c*) auch Hagada, da mehrere der erwähnten Eliahu-Citate *d*) hagadischer Natur sind. Mir scheint dieses Werk auch in Bereschith rabba und Ben Sira *e*) citirt zu werden.

Eine eigene Classe von Boraitha's bilden die sogenannten kleinen Tractate *f*), welche in der Form und meist auch in dem Stil der Tosefta's folgende Gegenstände abhandeln: 1) [und 2)] Sittenlehren, 2) [[1])] Regeln für Schreibung der Gesetzrollen und Synagogen-Ritual, 3) [[2])] Ehepflichten, 4) [[3])] Ceremonial für Trauerfälle, 5) [[4])] Halacha's in Bezug auf die Schaufäden, 6) [[5])] die Proselyten, 7) [[6])] die Nichtjuden und 8) [[7])] das Land Israel. Von dem [[8])]

---

3 a, 6 a, 17 b (s. Mechiltha 19 c und Tr. Berachoth 27 a, wo es bloss דרתנן heisst), Pea c. I f. 3 a (s. Mechiltha 15 b, Tr. Sabb. 133 b), 4 b. Erubin 5, 1. Kidduschin 1, 7. Sanhedrin 11, 4. [j. Sota 5, 5] Beresch. rabb. 21 c. Midrasch Cant. 17 d. Midrasch Kohelet 86 a u. a. m.

[[1]) l. 3. [2]) l. 4. [3]) l. 5. [4]) l. 6 bis 9. [5]) del. [6]) del. [7]) del. [8]) l. den beiden.]

a) Kethuboth 106 a. s. R. *Beer ben Israel Eulenburg* in באר שבע Venedig 1614 f. 71 d), dass R. Elia der Verfasser sei.

b) Aruch סדר 3.

c) s. *Rapoport* רבינו נתן S. 43 Anm. 43. Tosafoth Kethub. l. l. scheinen es noch gekannt zu haben. [Ob auch ס' התרומה § 135?]

d) Sabb. 13 a. Pesachim 94 a, 112 a. Megilla 28 b. Sanhedrin 92 a, 97 a. Aboda sara 5 b, 9 a. [Tamid c. 11 Ende.] Vielleicht waren Sätze wie Berachoth f. 29 b unten auch in dieser Boraitha.

e) Beresch. rab. c. 54 f. 61 a תני אליהו. Vgl. unten Cap. 7 über Tana debe Eliahu und Cap. 10. Siehe בן סירא ed. Vened. f. 20 a.

f) מסכתות קטנות, vollständig [del.]: 1) דרך ארץ, 2) דרך ארץ זוטא, 3) סופרים, 4) כלה, 5) שמחות oder אבל רבתי, 6) ציצית, 7) גרים, 8) כותים, 9) הלכות ארץ ישראל. Nur die ersten 5, zuweilen auch N. 7, befinden sich in den Ausgaben der babyl. Gemara (am Schlusse der vierten Ordnung). [מסכת ארץ ישראל in kurzen Auszügen bei אגודה f. 226 vor מס' סופרים; אבל זוטי s. ציון B. 1 S. 136; הלכות תשובה s. רוקח 29.]

ersten Tractat [[1])] kann erst im folgenden Capitel, von dem zweiten [[2])] wird weiter unten gesprochen werden; der 5. und der 7. [[3])] scheinen nicht mehr zu existiren *a*). Ueber die übrigen vier ist folgendes zu bemerken: In der Massechet Calla [[4])], die der jerus. Talmud bereits gekannt zu haben scheint *b*), ist bei weitem der grösste Theil hagadisch; sie wird von Raschi *c*) und zwar mit denselben Anfangsworten, die sie in den Editionen hat, angeführt; allein der Schluss ist offenbar defect [*cc*)], auch werden von späteren Schriftstellern *d*) Erzählungen aus diesem Tractate angeführt, die gegenwärtig darin vermisst werden. Der Boraitha Simchoth oder Ebel rabatthi gedenkt schon der Talmud *e*), so wie sie auch von Späteren mehrere Male citirt wird *f*). Die ersten 5 Capitel bestehen aus 89 Halacha's; die übrigen 9, die dieser Eintheilung entbehren, enthalten hin und wieder (c. 8. c. 12 Ende) Hagada. Massechet Gerim, aus 4 Capiteln in 34 Paragraphen bestehend,

---

[[1]) Tractaten. [2]) l. dritten. [3]) l. 6. u. d. 8. [4]) l. Kalla.]

a) R. *Moses ben Nachman* (תורת האדם f. 32 c, מלחמת ה' zu Alfasi Moëd Katon c. 3. f. 163 b) und R. *Menachem ben Meir* erwähnen der Boraitha von den Schaufäden als einer der *sieben* kleinen Tractate; den Tractat von den Nichtjuden erwähnt gleichfalls Nachmanides [und R. Samuel Sardi in ס' התרומות c. 46 § 1 f, 59 c ed. Prag], vgl. *Azulai* Schem hagedolim Th. I. f. 48 b, Th. II. f. 49 a). Vermuthlich betrachtet Nachmanides die beiden „Derech erez" als Einen Tractat [er citirt פרקי דרך ארץ in Comment. שלח לך f. 116 b] und zählt die „Hilchoth Erez Israel" nicht mit.

b) j. Berachot c. 2 § 5 Ende.

c) Zu Kidduschin f. 49 b. s. auch Jalkut Num. f. 255 a

[*cc*) Bei רבי יהודה אומר עז פנים לגיהנם (vgl. Aboth c. 5) fängt der פרק ה' יהודה an, aus welchem R. Is. Abuab c. 9. 20. 21. 39. 245. 177. 178. 180 (Hauptstelle). 190 citirt; aus dem ersten פרק citirt er ib. c. 20, 78. 179 (viermal). 245. c. 245 מס' כלה פרק ר' מאיר; c. 212: מ' כ' פ' בן עזאי c. 220 מ' כ' פ' כיצד מרקדין.]

d) R. *Isaak Abuab* in מנורת המאור c. 9. [78, 220 ?]

e) Kethub. f. 28 a, Moëd Katon 24 a. 26 ab. Nach R. Nathan (Aruch אבל 2 [s. Zion S. 136]) giebt's eine grosse und eine kleine Mesachta dieses Namens.

f) Raschi zu Moëd Katon 26 a; [R. Nathan, R. Baruch (תרומה 130).] Tosafoth Pesachim 40 b; Jalkut Exod. § 271 f. 77 c, Deuteron. 878 f. 274 b. Aber der Ausdruck bei R. Moses mikozzi [l. mi-Coucy] (סמ"ג Gebot 75 f. 155): ובירושלמי דהלכית רבתי bezeichnet den jerus. Talmud Tr. Maccoth (s. *Azulai* ועד לחכמים f. 20 b N. 2).

setzt, meist nach Mechiltha, Tosefta und Talmud, die Regeln bei der Aufnahme von Proselyten und deren Rechte fest. Halacha's der Art kennen bereits ältere hagadische Werke *a*). Unser, zuerst von R. Schem tob ben Abraham *b*) angeführter Tractat ist im vorigen Jahrhundert gedruckt erschienen *c*). Nur der Schluss-Paragraph (cap. 4 § 3) ist hagadisch. Die Hilchoth Erez Israel sind einer hagadischen Schrift, nämlich der des Eldad [*dd*)], entnommen, betreffen jedoch nur Regeln über das Viehschlachten, angeblich nach dem Brauch der zehn Stämme; ob diese unbedeutenden Halacha's verschieden von einer „Mesachta des Landes Israel“ sind, deren hier und da gedacht wird, weiss ich nicht *d*). Die beiden letztgenannten Tractate sind jünger als der Talmud.

Einen wichtigern Platz in der ältern halachischen Literatur nahm das Werk ein, welches den Namen führt: die 49 Middoth *e*),

---

a) הלכות גרים werden Midrasch Ruth 43 b, Midrasch Koheleth 96 d genannt.

b) Siehe מגדל עז zu Maimonides Hilchoth Isure-biah c. 13 und 14, woselbst sogar eine jerus. Gemara dazu citirt wird [יוחסין Ed. Cstpl. Bogen 7 Bl. 4 a (ed. Crac. f. 29 a unten liest נדרים).]

c) In der Ausgabe des Talmud Amst. 1714 etc.; durch Azulai, Livorno 1779 [l. 1782 hinter שמחת הרגל Th. 2 f. 61 b bis 63 a]; mit den übrigen kleinen Tractaten und einem Commentar נחלת יעקב ausgestattet durch R. *Jacob Naumburg ben Baruch*, Fürth 1793. Eine Handschrift vom Jahre 1343 führt Azulai (Schem hagedolim Th. 2 f. 18 b) an; auch befindet sich ein handschriftliches Exemplar in der Oppenheimerschen Bibliothek (laut Catal. ms.)

[*dd*) הלכות טריפה und הלכות שחיטה in אלדד הדני, anfangend: אמר רבינו יהושע מפי משה מפי הגבורה.]

d) Vgl. R. Baruch ס׳ התרומה, [הלכ׳ שחיטה fin. (אשרי (בכתב ר׳ אלדד חולין 8 § 11, מהר״ם R. G. A. 193], R. Moses v. Coucy סמ״ג f. 141 b, Tosafoth Cholin 2 a, Sebachim 31 b, Ascheri zu Cholin Anfang, R. Jacob ben Ascher in הלכות נטילת ידים [§ 16] Ende, Azulai l. l. Th. 2 f. 23 b, 49 a. Ein A. 1385 in Jerusalem geschriebener Codex (Vatic. 153) enthält dergleichen Halacha's auf 2 Quartblättern.

e) ארבעים ותשע מדות (Raschi Ps. 78, 16, zu Succa f. 8 a ob. Ben Esra in יסוד מורא Anf. אם לא ידע חכמת המדות לא ידע ראית המדות בעירובין גם מ״ט מדות של ר׳ נתן.)

auch Mischna *a*), von Späteren Boraitha *b*) oder Midrasch *c*) genannt, und dessen Raschi, ben Esra, Tosafoth, Jalkut, R. Ascher gedenken [*cc*)], und zwar nennt ben Esra ausdrücklich Rabbi Nathan als Verfasser. Dass dieser Rabbi Mischna's verfasste, ist bereits gemeldet worden; aus den angeführten Fragmenten geht aber hervor, dass unter andern in diesem Werke viel von geometrischen und Zahlen-Verhältnissen vorkam. Nun bestätigt es sich aber aus den talmudischen Schriften, dass R. Nathan es liebte, in der Halacha sowohl als in der Hagada, das Zahlen-Verhältniss der Dinge anzugeben *d*); Hagada's, die sich nach der Ordnung der natürlichen Zahlen, über in gewisser Anzahl vorhandene Dinge verbreiten, werden uns ausdrücklich als von R. Nathan herstammend, mitgetheilt *e*). Man darf demnach annehmen, dass dieses — jetzt

---

a) Raschi Levit. [l. Exod.] 27, 5 (statt מ"ט [wie cod. H. h. 50 und die Amst. rabb. Bibel haben u. ed. Nuñes-Tores] ist [in vielen Editionen] כ"ם d. l. Massechet gedruckt), I. Reg. 7, 16 [17]. 22 [l. 28].

b) Tosafoth Baba bathra f. 27 a ob. (dass hier gleichfalls מ"ט statt מ"ם zu lesen sei, wird schon in der Vorrede [von יעקב בן הירש מבראד] zu Agadat-Bereschith ed. Zolkiev dargethan), R. Ascher bei שטה מקבצת zu Baba bathra l. l.). Raschi zu Taanith f. 26 a (Dies ist vielleicht ein neuer Beweis, dass dieser Commentar nicht von Raschi sei, vgl. oben S. 44, 64, 78.)

c) Jalkut Genes. f. 16 a; Num. f. 240 d (ohne Quelle, aber übereinstimmend mit Raschi zu Ps. l. l.).

[*cc*) s. die vorherg. Anm.; vielleicht nimmt Amithai in אשיחה בדברי נפלאותיך mit den Schlussworten ככל מדותיו darauf Bezug. — Raschi zu ב"ר 9: כל המדות מ"ט מדות שבהן נברא עולם; ib. c. 3 ובבריתא דר' יוסי דמאי טעמא מדות.]

d) Nach Ordnung der Zahl *zwei* (Arachin 10 b, Midrasch Thren. 73 d, Vajikra rabba 176 b, j. Aboda sara 1, 7.), *drei* (Mechiltha 35 d, Berachoth f. 3 b, j. Berachoth 4 a [j. Kilajim gegen Ende], Sanhedrin 103 b, Kethuboth 93 a. [Baba kama 16 b,] Beresch. rabb. c. 5 f. 7 d), *vier* (Sifri Col. 106. Mechiltha בא 4 c), *fünf* (Themura 16 b), *sechs* (Sabb. 35 b), *sieben* (ib. 60 b, Menachoth 98 b, Sifri Col. 35), *zehn* (s. die folgende Anmerkung), *dreizehn* (Tamid 27 a), *vier und zwanzig* (Raschi zu Taanith l. l.). Die in der babyl. Gemara und den Rabboth befindlichen Stellen sind bereits im נחלת שמעוני f. 52 c etc. angegeben. Vgl. unten Cap. 7 über Aboth R. Nathan. Ausserdem habe ich bemerkt, dass R. Nathan Gegensätze — welches gewissermassen eine geometrische Anschauung ist, wie die Zahlensätze eine arithmetische — liebt, z. B. Sifri Col. 82, 91 (zweimal), Berachoth 51 b, Aboda sara 57 a, Midr. Koheleth 114 a, Mechiltha 8 a unten.

e) Es heisst Midrasch Esther f. 119 c: תני בשם רבי נתן, מעשרה מדות

verlorene — Werk des R. Nathan zum grossen Theile seine Mischna's enthielt und nach der Zahlenfolge von 1 bis 49 rubrizirt war, so dass in jeder Rubrik unter der Eingangs-Formel מדות .... מ halachische, hagadische oder sonst wissenschaftliche Gegenstände, die in Bezug auf die Zahl dahin gehörten, aufgeführt wurden. Dass der Ausdruck Middoth für „Regeln", „Ordnung einer Schrift" damals sehr gewöhnlich war, ist aus dem Obigen bekannt *a*).

Das eben genannte Werk, welches mindestens gleichzeitig mit der authentischen Mischna ausgearbeitet wurde, beweist, dass man als eine Abzweigung der Halacha manche wissenschaftliche Gegenstände betrachtete und bearbeitete, deren Studien für ein richtiges Verständniss des Gesetzes, so wie für die Anwendungen desselben im bürgerlichen Verkehr unentbehrlich erschienen *b*). Es hat sicherlich Boraitha's gegeben, die Gegenständen aus der [einheimischen Geographie *cc*), der] Natur- und der Heilkunde gewidmet waren *c*); Messkunst und Kalenderberechnungen werden namentlich empfohlen *d*), und über letztern Gegenstand, der für die Festordnung so wichtig war, waren eigene Boraitha's vorhanden *e*). Insonderheit waren in

---

אלו: עשרה חלקים משל זנות בעולם, תשעה באלכסנדריא ואחד בכל העולם etc., hierauf die Zahl *zehn* noch 14 mal auf diese Weise vor. Vgl. Aboth R. Nathan c. 27 [Anfang], Kidduschin 49 b.

a) S. oben S. 47, 86. Vgl. auch den Ausdruck מדה für die Hagada in Tosefta Kidduschin Ende. Die ganze Auskunft über diese wichtige Mischna nebst vielen der begleitenden Belagstellen [l. Belegst.] habe ich *Rapoport* zu danken. Dieser scharfsinnige Kritiker vermuthet mit Recht, dass die in Kalir's Elegie איכה ישבה חבצלת השרון befindlichen geographischen Angaben über die Priesterordnungen, jenen Middoth entnommen worden. [ראב"ן No. 39 פירוש כ"ד משמרות וכנוייהן, aber weiter nichts!]

b) Manche in die Grössenlehre oder Sternkunde einschlagende Gegenstände werden im Talmud von R. Nathan mitgetheilt.

[*cc*) Tosefta Sifri עקב col. 150.]

c) s. [Mischna Oholoth 1, j. Joma 3, 9 (מגלה), 8, 5 (vom tollen Hunde). Tosefta Joma 2.] Berachoth 44 b, 55 a, 61 a. [Meïla 20 b, Gittin 79 a.] Vgl. כוזרי c. 4 § 31.

d) Mischna Aboth c. 3 Ende, Sabb. 75 a.

e) ברייתא דסוד העיבור s. Rosch haschana 20 b; einer jüngern Abhandlung gehört jedoch [f. einer — jedoch l. älter als Samuel] die im ס' עברונות (Riva 1560 f. 2 a) citirte Stelle: תניא כשעלה יששכר ברקיע [vgl. j. Erub. c. 3 gegen Ende: שכתבו לכם סדרי מועדות].

späterer Zeit zwei solcher Abhandlungen bekannt, die nach den Gründern unserer Kalenderrechnung die Boraitha's von Ada und von Samuel heissen *a*). Erstere existirte noch vor 500 Jahren *b*). Letzterer gedenkt zuerst R. Schabthai ben Abraham, ein Schriftsteller des 10. Jahrhunderts *c*), und war sie auch noch vielen jüngeren Autoren bekannt *d*); vielleicht, dass die im Talmud befindlichen astronomischen Sätze Samuels *e*) einen Bestandtheil dieser Boraitha ausmachten.

Einen ausserordentlichen Vorrath der mannigfaltigsten Hagada enthalten die beiden Talmude: Auslegungen, Aussprüche, Erzählungen, Sagen, Gleichnisse, Ermahnungen u. s. w., je nachdem der Text der Halacha oder der Gang der Gemara mittelbar

---

a) ברייתא דרב אדא, ברייתא דשמואל [תקופת ר' אדא erwähnt in ס' העבור in מ"ע: שנית מהדורא f. 133].

b) Wie die Anführung des R. Obadia ben David (zu Maimonides קדוש החדש c. 10), der A. 1325 in Aegypten schrieb, zeigt.

c) Vgl. de Rossi catal. codd. mss. Th. 2 p. 25 (cod. 399 N. 2), Biscioni catal. in fol. p. 130; id. in 8 p. 409 cod. 14 N. 11 und die in der nächstfolgenden Anmerkung aus [dem grossen] Rasiel angeführte Stelle. Die Worte des R. *Schabthai* in Bezug auf diese Boraitha lauten in der Vorrede zu seinem תחכמוני ms. (nach einer in Parma genommenen Abschrift) folgendermassen: וגם בינותי בכוכבים כי כל חכמת הכוכבים מיוסדת בבריתא דשמואל הדורש [והכל ד ר ש שמואל vgl. Commentar Chron. I. 28, 19] כי גם ספרי הגוים מסכימים עמהם, אך סתם שמואל עד מאוד את הספר שלו . . . ואחר כן מצאתי גוי אחד חכם מבבל ושמו בגדש . . . וכל חכמתי היתה מסכמת עם ברייתא דשמואל ועם כל ספרי היונים והמקדונים . . . ולימדני מדידת צל הקנה כמו שכתוב בברייתא דשמואל לידע ולמצוא מזל השעה וכוכב השעה.

d) *Raschi* zu Jes. 9, 13 vgl. ib. 19, 15, [auch] im Commentar zu Bereschith rabba ed. Ven. 1556 f. 17 a [107 b c. 6 u. c. 51]; R. *Jehuda Levi* כוזרי c. 4 § 29; [Joseph Kara zu Hiob ms. 9. 9. 26, 7. (journ. asiat. 1831 f. 7 p. 142, 143.] R. *Abraham ben Chija* bei R. Asaria de' Rossi l. 1 c. 40 f. 131 b; [Ben Esra in אגרת השבת ms.; סודי רזי ms. f. 34 a =] das *grosse Buch Rasiel* f. 18 b Zeile 4 (ובספר שבתי שמפרש ברית השמואל lies: בריתא דשמואל), vgl. ib. 19 a: שמואל החכם. [פירוש קרובו' ms. zum ersten Abend Pesach;] *Nachmanides* zu Hiob 26, 13 (mit dem Beisatze: של סוד העיבור); [משל הקדמוני f. 94 a (wie es scheint aus מדרש רשב"י); חשב האפוד ms. c. 24 bei קיל יהודה ad Cosri 4, 29 f. 245 c], *Juchasin* f. 40 a. Im Vatican (cod. 387 N. 17) ist ein 8 Blatt starkes סדר התקופות von Rab Samuel.

e) Erubin 56 a, j. Berachoth I. 1.

oder unmittelbar dazu die Veranlassung giebt. Daher ist die Hagada bisweilen mit der Halacha verflochten, öfter aber mehr von derselben abgesondert. In dem jerusalemschen Talmud liefern mehrere Tractate *a*) keine oder fast keine Hagada, während andere *b*) sehr stark mit selbiger begabt sind. Beinahe kein Tractat des babylonischen Talmud entbehrt derselben, und manche sind so reichlich damit ausgestattet, dass die Hagada oft als besonderer Bestandtheil der Gemara citirt wird *c*). In beiden Talmuden giebt es Fälle von blos angedeuteten hagadischen Stücken, deren Ausführung in anderen Werken zu suchen ist *d*). Obwohl die Hagada oft der Missdeutung unterworfen ist, wenn sie in abgerissener Gestalt betrachtet wird, hat man doch schon früh hagadische Auszüge aus dem Talmud angefertigt. Dergleichen aus dem Talmud jeruschalmi finden sich hinter dem in Salonichi gedruckten Jalkut *e*). Die bekannteste Sammlung der Hagada aus dem babylonischen Talmud ist das A. 1511 in Constantinopel und bald darauf in Salonichi *f*) gedruckte Werk En-Israel oder En-jacob von R. Jacob Chabib, das in späteren Auflagen mannigfach bereichert, auch mit neuen Erläuterungen versehen worden ist *g*).

In den halachischen Arbeiten der Geonäischen Periode (circa 600—1000) hat sich Manches sowohl aus der ältern als aus der jüngern Hagada erhalten, und je zahlreicher die Verluste sind,

---

a) z. B. Baba kama (s. c. 4 § 3, c. 8, § 7), Baba mezia (s. c. 2 § 5), Schebuoth (s. c. 1 § 6), u. A. m.

b) z. B. Taanith, Chagiga, Aboda sara.

c) Aruch בזק, חוור, טלף, טרסי, פתיא 1, צלצול, צץ 3 u. A. m.

d) s. unten Cap. 8 (von den Büchern der Hagada), Cap. 10.

e) R. *Salomo Norzi* citirt (zu Gen. 17, 13 in מנחת שי) § 64 und (ib. Num. 6, 5) § 257 aus den אגדות ירושלמיות שבקונטרים אחרון מהילקוט דפוס סלוניקי. Von einigen hagadischen Sammlungen aus dieser Gemara s. *Azulai* ועד לחכמים f. 45 b N. 23. [Die bekannteste ist יפה מראה, wobei vorn ein Verzeichniss der Hagada's und hinten der Parallelen in den Midraschim. Nicht überall mag, wie j. Sanhedrin 7 Ende, die Erläuterung oder Widerlegung von Wundergeschichten uns von den Sammlern aufbehalten worden sein.]

f) De Rossi Annales etc. p. 46 N. 21.

g) s. *Azulai* ועד לחכמים f. 35 b N. 16; Oppenheim Catalog (1826) p. 68, 534, 678.

die wir an Werken jener Zeit zu beklagen haben, desto grössere Sorgfalt nehmen die wenigen Ueberbleibsel in Anspruch. Ich führe hier zuerst den bereits genannten Tractat Soferim auf, der zu den kleinen Mesachta's [*aa*)] gezählt wird. Derselbe enthält 21 Capitel, die in einzelne Halacha's abgetheilt, sich theils über die Vorschriften zur Schreibung der Gesetzrollen, der Rolle Esther u. s. w. erstrecken, theils ein ausführliches Ritual über die Thora- und Gebetordnung an Sabbaten, Fest- und Fasttagen enthalten. Allem Anscheine nach sollte die erste Hälfte vornehmlich den Schreiber, die letzte den Vorleser des Gesetzes belehren, wobei denn hier und da manche hingehörige Hagada angebracht wird. Allein das Werkchen erscheint gegenwärtig in ziemlicher Unordnung, wie schon die Verwirrung der beiden Hauptthemata *a*), und Stellung und Charakter der Hagada *b*) darthun. Manche Halacha's gehören nicht an ihre jetzige Stelle *c*), welches namentlich mit einer die Masora angehenden Halacha der Fall ist, zu deren Verständniss ich in der Anmerkung *d*) den Schlüssel gebe. Nächst starken Aus-

---

[*aa*) תורת האדם f. 86 d.]

a) *Schreibregeln* und *Masora* sind: 1, 1—6. 9—14. c. 2. 3, 1—9. 10 erste Hälfte. 11. 12. 13 zum Theil. 14—16. cap. 4 bis cap. 8. 9, 1—7. 12, 8 zweite Hälfte. 9—12. 13, 1—4. 6 erste Hälfte. 7. 15, 1—5. 17, 1. *Synagogenritus:* 9, 8—11. cap. 10. cap. 11. 12, 1—7. 8 erste Hälfte. 13, 5 8—14. cap. 14. 15, 12 Schluss. 17, 2—11. cap. 18 bis cap. 20. 21, 1—8.

b) 1, 7. 8. 3, 10 letzte Hälfte. 13 zum Theil. 13, 6 letzter Theil. 15, 6—11 [l. 10, 16, 1—11]. 12 erste Hälfte. 21, 9. Siehe die folgende Seite.

c) Vgl. 14. 20 mit 15, 1; 16, 12 mit 14, 15. 17. Wie sehr incorrect unser Text ist, zeigt R. Jacob Naumburg (l. l.) fleissig nach.

d) Cap. 6 § 7 lautet: ענאל יניאל ובגרעון אלי שמע השוטר. R. Jacob Naumburg versichert (l. l.), viele Masora's durchsucht und geübte Masorethen befragt zu haben, ohne dass er eine Erklärung dieser räthselhaften Halacha habe erhalten können, die übrigens weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Nachfolgenden den geringsten Zusammenhang hat. Aber man lese: ויעואל ובגבעון אליפלט שמע השוטר und versetze diese Worte in den vierten Paragraphen des Cap. 7 hinter ועיאל, so besagen sie, dass an folgenden 5 Stellen: II. Chr. 29, 13, I. Chr. 9, 35, Esra 8, 13, I. Chr. 11, 44, II. Chr. 26, 11, das Kethib יעואל müsse יעיאל gelesen werden. Der Verfasser hat zur nähern Bezeichnung der Stellen, aus dem jedesmaligen Verse das dem Namen zunächst vorhergehende oder sonst ein auffallendes Wort beigefügt. Das fehlerhafte יניאל ist offenbar aus יניעון und יעואל corrumpirt. [Vgl. die ähnliche, aber

zügen aus beiden Talmuden [*aa*)], enthält dieser Tractat ganz spezielle Masora, erwähnt wie es scheint sogar einiger Accente *a*), kennt alphabetische Gebete *b*), jüngern Synagogenritus *c*), spricht von dem Unterschiede der Ost- und der Westländer *d*), hat Stellen aus Bereschith rabba [¹)] *e*) und Pesikta *f*) und in seiner Hagada Verwandtschaft mit noch jüngeren hagadischen Schriften *g*). Diese Gründe so wie der Stil und die Tendenz des Werkes berechtigen vollkommen zu der Ueberzeugung, dass dasselbe gleich den Gebet-ordnungen und Masora-Sammlungen der zweiten Hälfte der Geonäischen Periode angehöre. R. Ascher hat bereits erklärt *h*), dass die Massechet Soferim — die übrigens von Raschi citirt wird *i*) und noch [²)] nichts von unserm Esther-Fasttag weiss *k*), — von den Geonim herrühre.

---

abweichende Masora zu 1. Chr. 9, 6. Früher schon hat die Uebereinstimmung bemerkt Heidenheim (cf. הגהות ר"א ווילנא zu מס' סופרים Sklow 1804)].

[¹ del. ²) del.]

[*aa*) c. 14 § 7 = j. Megilla c. 3 § 7 (auch ב"ר 49 f. 54 a)].

a) c. 13 § 1 liest eine Variante: Etnachtha und Sof-Pasuk.

b) c. 19 § 9. Siehe unten Cap. 21. Auch das Kethib-Verzeichniss c. 7 § 4 ist alphabetisch.

c) c. 17 § 7 ist von Parascha's die Rede, die der Zeit der Geonim angehören.

d) 10, 7. 13, 10. 21, 1. Vgl. 17, 4. Auch in der jüngern Masora treten die Unterschiede zwischen den Juden in מערב (Palästina) und מורח (Babel) hervor.

e) c. 14 § 7, vgl. Beresch. rabba c. 49 f. 54 a. [(Diese Anmerkung ist zu streichen.)]

f) s. unten Cap. 11.

g) [vgl. jedoch j. Sanh. 4, 1. 2.] c. 16 § 5. 6. 7. vgl. mit Pesikta rabbathi f. 37 a; [c. 13 findet man die Genealogie Hamans wie in Targ. Esther] c. 21 § 9 mit Boraitha R. Elieser c. 16. 38 (scheint auch defect zu sein) und 19, 12 mit ib. cap. 17, wo sogar R. Elicser [l. R. Elieser b. Hyrkanos sogar] citirt wird.

h) In Hilchoth Sefer Thora; vgl. Azulai Schem hagedolim Th. 2 f. 62 a N. 6.

i) Zu Megilla [23 a] 24 a, 31 b.

k) c. 17 § 4: „Die drei Purim betreffenden Fasttage werden nicht hintereinander, sondern getrennt, an einem Montag, Donnerstag und Montag abgehalten. Unsere Lehrer in Palästina pflegen wegen des Nikanor-Festes *nach* den Purimtagen zu fasten, auch weil man mit Strafen zögert, nicht voraneilt."

Die Scheelthoth des R. Acha, ohne Zweifel älter als der eben beschriebene Tractat, grossentheils aus erläuterten Talmudstellen zusammengetragen, liefert daher gleichfalls hin und wieder der Hagada. Besonders beachtenswerth sind alsdann solche hagadische Mittheilungen, die im Talmud vermisst werden *a*) oder die andern [[1])] uns bekannten [[2])] Schriften entlehnt sind *b*). Endlich treffen wir auf Hagada-Fragmente in den Halachoth gedoloth [*bb*)], dem Maase-Geonim *c*), [Tikkim-Geonim *cc*)], den Rechtsgutachten der Geonim *d*), und waren deren ohne Zweifel auch in den verlorenen Werken des R. Zemach, Saadia, Scherira, Jacob ben Nissim, Chefez und Hai Gaon zu finden.

Bekanntlich fiel das Nikanor-Fest auf den 13. Adar, den gegenwärtigen Fasttag. Vgl. auch c. 21 § 1. [בשאילתות דר׳ אחאי בפרשת ויקרא (21 c) וכשחל תענית אסתר להיות בשבת או בערב שבת מקדימין ומתענין יום ה׳ (citirt in רוקח § 240 f. 36 d).]

[[1]) anderen. [2]) unbekannten.]

a) z. B. Scheelthot N. 56 f. 18 b, N. 36 f. 12 b, N. 145 f. 42 b.

b) z. B. N. 80 f. 25 b, welches sich auch in Pesikta XV. findet (vgl. unten Cap. 11).

[*bb*) Es gab auch הלכות גאונים s. ס׳ המכריע 91 f. 73 a. 25–15 b.]

c) מעשה הגאונים. Halachische Gegenstände führen aus diesem Buche an: R. *Elasar* (רוקח § 355 mit der nähern Bezeichnung: סימן כ״א ferner ib. § 441) und R. *Zidkiahu* [l. Zidkia] (שבלי לקט § 33 f. 16 c, § 52 f. 24 a); vgl. auch die Anmerkungen zu den Halacha's des 9. Ab im Mordechai. Dass aber auch Hagada, und zwar im Stile der jüngeren Epochen, daselbst zu finden war, erhellt aus R. Elasar l. l. § 318 f. 55 a.

[*cc*) citirt von R. Ascher (zu Berachoth c. 9 Anf.) Abudraham (f. 92 a) vgl. den Segenspruch bei R. Ascher l. l.]

d) תשובות הגאונים, bei älteren Autoren auch שאלתות (Anfragen) genannt (s. Rapoport רבינו נתן Anmerk 23 S. 34, ס׳ העיטור f. 32 d, 95 c und ס׳ המנהיג in הלכות סעודה § 8, wo der Anfragen des R. Jehudai Gaon gedacht wird [auch הידושי רש״בא zu כתובות 44 d]), werden von den jüdischen Schriftstellern, den Gesetzlehrern namentlich, bis in das 14. Säculum, sehr häufig angeführt, z. B. von [R. Acha (bei Tanchuma f. 1 b ותשובת שאלה זו ממתיבתא], den *Geonim* selber (Halach. gedol. f. 106 b, Aruch בסם 2, כדן 5) [R. Nathan Cohen bei Juchasin, die גאונים bei המכריע 42 f. 31 d] R. *Nissim* (ib. קבל 1),

Siebentes Capitel.

Ethische Hagada.

Die heilige Schrift bot sich der Thätigkeit des Midrasch in vielfacher Beziehung dar. Zunächst war sie als das Wort des Alterthums aufzufassen, und dies rief die Targumim hervor. Bei der Betrachtung des Inhalts, nahm das Gesetz hauptsächlich die Aufmerksamkeit in Anspruch, und dies erzeugte die Halacha.

R. *Chananel* (תרומה ms. § 164 [del. dafür: תרומה 169 ובתשובות הגאונים חדושי ורבינו חננאל d. i. im Commentar des ר״ח]), [R. Samuel Nagid (bei רשב״א l. l. 75 a, in ס׳ הזכות No. 26; R. Gerschon שו״ת מהר״ם No. 264]. R. *Joseph tob Elem* (Abudraham f. 125 a; vgl. סמ״ג f. 141 c, Tosafoth Pesachim 30 a, Cholin 47 a, Menachoth 34 b), [R. Bechai (חובות הלבבות Vorr.)] *Alfasi* (vgl. Kethub c. 9 f. 113 b u. sonst), R. *Nathan* (Aruch מגג, פצעל, קבסתן, u. a. m.) *Raschi* (zu Sabbath 23 a, 24 a, 156 b. Erubin 26 a, 63 a, 101 a. Pesachim 4 a, 76 b. Beza 15 a. Megilla 25 b. Jebamoth 122 a, 42 a, 85 a. Gittin 87 b. Baba kama 70 a, 81 a. Baba mezia 16 a, 67 a, 80 b, 93 b. Aboda sara 70 b, 71 a. Maccoth 9 b. Menachoth 34 a. Cholin 46 b, 57 a; s. auch Hagahoth Maimonioth in den Rechtsgutachten zu הלכות אישות No. 29. [= RGA. bei מה״רם 456.] Raschi nennt die Verfasser ausdrücklich Babylonier, s. Cholin 47 a, Bechoroth 49 b [auch R. Schemaja s. הגה״מ zu שמע 2, 7. Kimchi שרשים s. v. קיק, לקוטי הפרדס f. 12 c, 21 d, 22 b] R. *Jehuda ben Nathan* (Tosafoth Kethuboth f. 96 a), R. *Samuel ben Meir* (zu Pesachim 110 b), [R. Maimon פי׳ המשניות לרמ״בם zu ס׳ בכורות] R. *Elieser ben Nathan* (אבן העזר f. 71 [l. 60 b, 61 b, 69 d]), R. *Jacob ben Meir* (ספר הישר § 382 f. 87 c, Tosaf. Cholin 97 a), R. *Serachja* (המאור in Alfasi Th. 1 f. 96 b), [Maimonides oft הורו הגאונים] R. *Isaak ben Abbamare* (עיטור f. 37 c, 66 a), R. *Isaak ben Samuel* (Tosafoth Baba kama f. 96 a), R. *Baruch* (תרומה in הלכות טריפות § 9 [יין נסך § 169, איסור והיתר § 39]), [R. Elasar aus Worms (רוקח § 488 f. 87 d)] R. *Moses* v. Coucy (in seinen, תוספות ישנים genannten Zusätzen zu Tr. Joma f. 83; oft im סמ״ג), *Tosafoth* (Pesachim 100 b [Baba mez. 71 a, Cholin 48 a, Succa 10 a] u. a. a. O.), R. *Meir Levi* (s. Ascheri zu Kethuboth c. 12 § 4), R. *Moses ben Nachman* (תורת האדם f. 33 b, 50 d etc., מלחמת ה׳ zu Sabbath, in Alfasi Th. 1 f. 17 b), R. *Jesaia* (s. Meor enajim c. 43 f. 187 a, המכריע § 4, 14, 31), R. *Zidkiahu* [l. Zidkia] (שבלי לקט § 50 u. sonst), *Mordechai*, R. *Ascher*, R. *Jerucham* sehr oft; *Hagahoth Maimonioth* (s. יד חזקה Th. 1 יום טוב c. 4, Th. 2 אישות c. 14, Th. 4 f. 206 b), תניא f. 5 a, R. *Schemtob* (מגדל עז zu הלכות שכנים c. 8), R. *Vidal* (מגיד משנה zu הלכות שבת c. 5) u. A. m. Obwohl, wie aus diesen Ausführungen hinlänglich

Der übrige Inhalt war Geschichte oder Belehrung; was sich als Sage oder Erzählung der Schrift anschloss ward geschichtliche, was als Lehre und Betrachtung ethische Hagada. Endlich war die gesammte Schrift ein Schatz von Texten zur Ausführung und Begründung eigener Ansichten und zeitgemässer Anwendungen, und dies bildete die spezielle oder Auslegungs-Hagada. Wir haben bereits wahrgenommen, wie die zwei Ausströmungen des Midrasch: Targum und Halacha, von der Hagada mehr oder weniger durchdrungen wurden. Nunmehr wenden wir uns zu der Hagada in ihren eigenen Bildungen und Productionen, um zuerst die allgemeine Hagada in ihrer zwiefachen Gestalt: als ethische und als historische Form, und alsdann die wieder allgemeiner Midrasch werdende spezielle Hagada der Auslegung in ihrer Entwickelung zu verfolgen. Zu einer gewissermassen selbstständigen Form hat sich diejenige Seite der Hagada ausgebildet, die ich die ethische genannt habe. Aus der Betrachtung der heiligen Schriften und in Bezug auf die Zustände, Bedürfnisse und Ideen der Nation, wie die durch das Allgemeine bedingten einzelnen Verhältnisse, musste sich nach und nach, vermittelst der Thätigkeit der Weisen, eine Summe von Resultaten, Lehren, Sentenzen bilden, von denen ein Theil selbst als Sprichwörter in das Volk überging, [manche das Gegentheil solcher Sprichwörter bildeten [*a*)]. Mag selbst zwischen dergleichen Lehren und dem Inhalte der heiligen Bücher kein sichtbarer Zusammenhang wahrzunehmen sein, so waltet doch ein gemeinschaftlicher Geist in den Urhebern dieser Lehren, in dem Boden und der Nationalität, denen sie angehörten, und wenn ein späteres Geschlecht dieselben dem Geiste der Schrift be-

---

hervorgehet, jene Rechtsgutachten fast nur halachische Materien berührten, so hat sich doch in denselben auch Gelegenheit für die Hagada gefunden, z. B. bei Raschi zu Sabb. 24 a, Aruch אנדרטא [Tos. Pesachim 116 a] u. a. a. O. Ausser den gedruckten Rechtsgutachten der Geonim (שערי צדק genannt, Salonichi 1792, 4; enthält [in 533 §§] Gutachten von 22 eigentlichen Geonim [einzelne angegeben in Brück's pharis. Volkssitten (1840) S. 18 f.], ausser anonymen und den תשובות einiger Lehrer aus dem 9., 10. und 11. Jahrhundert), sind noch viele dergleichen handschriftlich da (s. *Azulai* ועד לחכמים f. 12 a [cod. Rossi 327 No. 10. 11. 14. 17. 18.]).

[*a*) j. Sanhedrin 4, 8.]

freundet gefunden und seiner Literatur angeeignet hat: so müssen wir sie, in Bezug auf die Schrift, als Bereicherung derselben, als freie Fortleitung der in ihr geöffneten Quellen, d. h. als hagadisch betrachten. Dies wird um so mehr der Fall sein, wenn dergleichen Sentenzen u. s. w. sich offenbar an die heiligen Bücher, an den Nationalglauben und die Nationalliteratur anlehnen.

In Ansehung der ästhetischen Form treten jene Lehren und Aussprüche entweder als schlichte Betrachtung und Anmahnung oder mit dichterischem Schmucke auf; letzterer besteht meist in einem blossen Gleichnisse, wenn der Inhalt der Lehre unmittelbar ausgesprochen wird: ist derselbe aber verhüllt, so erhalten wir den Gedanken mittelbar und den Ausspruch in der Form einer Fabel oder erdichteten Erzählung (Parabel). Die hebräische Sprache hat jedoch für die mittelbare und für die unmittelbare Darstellung der Sentenz nur einen und denselben Ausdruck: Maschal *a*), der höchstens durch erklärende Zusätze für die Bezeichnung der verschiedenen Formen umschrieben wird, in seiner Ursprünglichkeit aber die Sentenz (Sprichwort), das Gleichniss und die Fabel (Parabel) ausdrückt.

Das Maschal spielt in der gesammten Hagada, in der Sittenlehre und den Vorträgen der Alten eine Hauptrolle, es ist fast in allen halachischen und hagadischen Werken reichlich anzutreffen, am meisten als Gleichniss, Sentenz, Sprichwort, wie es bereits in den Sprüchen und dem Buche Kohelet, auch hin und wieder in den Psalmen erscheint. [Es gab vielleicht schon Sammlungen von Sprichwörtern [*aa*).] Was die eigentlichen Fabeln oder Parabeln betrifft, so scheint es im Alterthume ganze Sammlungen derselben gegeben zu haben *b*), und namentlich wird R.

---

a) משל [ממשלות בלואים Gittin 35 a].

[*aa*) Vgl. דמהלין מהלא פסחא כזיהא והלילה מתבר אנרייא, wird 150 Jahre nach der Einstellung der Opfer angeführt j. Pesachim 7, 12. Mehrere dergl. aus Jerusalem s. Kethub. 66 b.]

b) Fabeln der Füchse (Sanhedrin f. 38 b, Succa f. 28 a, Baba bathra 134 a), Fabeln der Dattelzweige (כובסים, Succa l. l., Baba bathra l. l. vgl. כבסא Maccoth f. 8 a und das correspondirende שיחת דקלים, dessen Bedeutung aber zur Zeit der Geonim schon vergessen war, wie Aruch סח 1 beweist). Tr. Soferim c. 16 § 9 wird von Hillel erzählt, er habe das Gespräch — שיחת

Meir *a*) als Fabeldichter gerühmt. Mehrere Proben von Fabeln *b*) und Parabeln *c*) haben sich noch erhalten.

Unter den Werken, die als Gnomologien oder Sittenlehren geachtet waren, gebührt dem Sirach der erste Rang [*d*)]. Josua ben Sira ben Elieser, Priester in Jerusalem, verfasste circa 260 Jahre vor der Zerstörung des Tempels, sein [hebräisches *dd*)] Werk, Meschalim *e*), das nur in griechischer, lateinischer und syrischer Version sich erhalten hat. Die griechische Uebersetzung veranstaltete sein Enkel, ein Zeitgenosse des Hyrcanus. Dass es [hierauf] noch lange Zeit in hebräischer Sprache vorhanden ge-

---

— der Berge, Thäler, Bäume, Kräuter, wilden und zahmen Thiere und der Dämonen — שדים — und Fabeln gelernt [vgl. Bereschith rabb. c. 13 Anf.]. Gespräche der Bäume kennt bereits die heilige Schrift (Jud. 9, 8—15. II. Reg. 14, 9).

a) Mischna Sota cap. 9 § 15: משמת רבי מאיר בטלו מושלי משלים. Dass er 300 Fabeln gehabt, bezeugt R. Jochanan (Sanhedrin f. 38 b unten). Er brachte Fabeln in seinen Vorträgen an (ib.), welches auch j. Kidduschin Ende beweist. Auch *Bar Kappara* wusste viele Fabeln (Vajikra rabba f. 198 a) [Midr. Kohel. 83 a].

b) Von *Füchsen*, z. B. Berachoth 61 b, Sanhedrin 39 a und Raschi ib. (vgl. disciplina clerical. N. 24 S. 69), Bereschith rabba c. 78 f. 87 c, Midrasch Esther 125 d, Midrasch Koheleth 98 c, Ben Sira 27 b [Jalk. Exod. 56 a]; vom *Löwen*: Beresch. rabb. f. 72 a; vom *Wolf:* Midrasch Esther 126 a, Jelamdenu (Jalkut Num. 242 a); von der *Eselin:* Midr. Esther 125 c; vom *Hahn* und der *Fledermaus:* Sanhedrin 98 b; vom *Hunde*, der *Katze* und der *Maus:* Ben Sira f. 25 etc.

c) Eine Parabel des R. *Meir* s. Tr. Simchoth cap. 8. Andere finden sich [Taanith 5 b] Vajikra rabba f. 183 a; Vaichi rabba f. 114 c, Debarim rabba f. 296 b, Abchir (Jalk. Genes. f. 16 b oben), Midrasch Tillim c. 7 f. 7 a, 39 f. 22 c., 52 f. 24 d Mitte, Midr. Esther 128 d etc., Boraitha R. Elieser cap. 15. 34 und sonst. Versinnlichende Gleichnisse, wie sie bereits bei den Propheten vorkommen, sind in den hagadischen Schriften, namentlich denen der Auslegung, fast auf jedem Blatte.

[*d*) Wenigstens sagt Sirach nirgends, dass er — die biblischen Schriften umgereihter — älterer Werke benütze (vgl. Eichhorn S. 46, 80.]

[*dd*) Prolog des jüngeren Sirach: ἑβραϊστί].

e) משלים, dem Titel der Sprüche Salomo's entlehnt; s. Sirach 18, 21. 22. 44, 40, Hieronymus in der Vorrede [zu den Sprüchen u. Chr. 115], Tanchuma f. 69 a.

wesen, bezeugen [die syrische Version *aa*)] die Tosefta *a*), der jerusalemsche *b*) und der babylonische Talmud *c*), Hieronymus [*dd*)], Bereschith rabba *d*), Vajikra rabba *e*), Midrasch Koheleth *f*), Tanchuma *g*) und noch einige spätere Schriften *h*). Und dass das Buch in Ansehen gestanden, erhellt aus der Art, wie dessen gedacht und sein Inhalt angewendet wurde. Sehr wichtige Autoritäten, meist palästinensische *i*), berufen sich auf Sirach, z. B. [[1])] R a b *k*), J o c h a n a n *l*), E l a s a r *m*) R a b b a b a r M a r e *n*) und zuweilen in einer nur von Schriftstellen üblichen Weise; das Buch wird sogar noch im An-

---

[[1]) l. als].

[*aa*) vgl. Eichhorn Biblioth. B. 2 S. 691.]

a) Jadajim cap. 3: „das Buch Ben Sira und alle seit der Zeit geschriebenen Bücher".

b) j. Berachoth c. 7, j. Chagiga 2, 1, j. Nasir 5, 3. Die Bücher des Ben Sira citirt R. Akiba j. Sanhedr. 10, 1.

c) Chagiga 13 a, Jebamoth 63 b (auch R. Nissim Erzählungen f. 16 a), Kethuboth 110 b, Baba bathra 98 b, 146 a, Sanhedrin 100 b, Nidda 16 b.

[*dd*) praef. ad Proverbia: fertur et panaretos Jesu filii Sirach liber et alius pseudepigraphus liber qui sapientia Salomonis inscribitur, quorum priorem hebraicum reperi .... parabolas praenotatum.]

d) c. 8 f. 10 a, 10 f. 12 a, 73 f. 82 c, 91 f. 101 c.

e) cap. 33 f. 203 b.

f) f. 102 c, 116 a.

g) f. 13 a, 15 d, 69 a. S. unten S. 104 Anmerkung.

h) Vom „Alfabeth des Ben Sira" s. unten S. 105. Dass R. *Nissim* aus dem Sirach citire, hat schon Rapoport (in dessen Leben S. 81) nachgewiesen. Ob Josippon (S. 158) den hebräischen Sirach gekannt habe, ist wahrscheinlich zu verneinen; s. das folgende Capitel.

i) Von palästinensischen Sprichwörtern s. Pesachim 114 a. Dortige Lieder und Sprichwörter werden von Rab Dime, der nach Babel aus Palästina gekommen war, angeführt (Kethuboth 17 a, Berachoth 44 b) [Tischlieder in Jerusalem: Mischna Sota c. 9.]

k) Erubin 65 a (vgl. Sanhedrin 44 b [u. j. Taan. 3, 6]), 54 a. Beza 32 b.

l) Nidda f. 16 b.

m) j. Taanith 3, 6. j. Chagiga 2, 1. Bereschith rabba f. 10 a. Tanchuma f. 15 d. Des R. Elasar, der in seiner Jugend nach Palästina gekommen war (j. Rosch haschana 2, 5), eigene Sentenzen s. Sota f. 41 b.

n) Jebamoth 63 b. Baba kama 92 b. Dessen eigene Sentenzen s. Joma 86 b, Baba mezia 107 b, Baba bathra 16 b. Er war von Palästina nach Babel ausgewandert.

fange des 4. Säculums zu den Kethubim gezählt *a*) [und fand sich noch zu Ende desselben in den hebräischen Abschriften mit Kohelet und dem hohen Liede vereinigt *aa*)]. Sirachs Sprüche sind in ethische Schriften *b*) übergegangen, von den Weisen empfohlen *c*) und in öffentlichen Vorträgen verbreitet worden *d*). Die anonymen Citate mit eingerechnet, werden uns in diesen Schriften, meist in abgekürzter Form, etwa 40 Sentenzen aus dem Sirach mitgetheilt *e*),

---

a) שנאמר sagt Rab (Erubin 65 a) [vgl. auch unten S. 389 Anm. a und ברכות 55 b ·· שנאמר כל החלומות]; דכתיב R. Chanina (l. l.) und der babylon. Talmud (Berachoth 48 a); desselben Ausdrucks, mit dem Zusatz: בכתובים und dem Pentateuch und den Propheten gegenübergestellt, bedient sich Rabba bar Mare (Baba kama l. l.). „Die Schrift sagt" citirt bekanntlich auch Origenes. הכתוב אומר von derselben Stelle: Eliahu rabba bei Jalkut Gen. f. 23 d; aber in den Ausgaben c. 12 f. 61 b dafür: „die Weisen sagen".

[*aa*) Hieronym. l. l.]

b) Ohne Angabe der Quelle erscheinen Sirachsche Sprüche in den *Aboth* (c. 1 § 5 vgl. den Spruch des Jose ben Jochanan, eines Zeitgenossen des jüngern Sirach, mit Sir. 9, 12. ib. c. 4 § 3 Sentenz des ben Asai, s. Sirach 5, 18 und 6, 1 Luther. Uebersetzung), in den *Aboth R. Nathan* (cap. 24 Spruch des ben Asai vgl. Sir. 41, 30). In *Bensevs* hebr. Uebersetzung findet sich 36, 20 das Sprichwort: „Nach dem Kameele die Last". Dasselbe auch in Sifri פנחס Col. 93, Tana debe Ismael (Bereschith rabba f. 21 c [Midr. Sam. cap. 7]), Kethuboth 67 a, Sota 13 b, Midrasch Koheleth 87 b, Jalkut Deuter. f. 262 d. Eben derselbe hat, ich weiss nicht auf welche Autorität, eine Sentenz aus Megillath Setharim (j. Berachoth c. 9 Ende) unter Sirach 25, 5 aufgeführt.

c) s. Erubin f. 54 a, woselbst Rab den Inhalt von Sirach 14, 11, ohne die Quelle zu nennen, seinem Schüler einschärft. Vgl. Pesachim 113 b, Beza 32 b und die bisher angeführten Stellen.

d) s. Rab Joseph in Sanhedrin 100 b.

e) Sirach 3, 21. 22 (Chagiga 13 a. j. Chagiga 2, 1. [variirend] Bereschith rabba c. 8 f. 10 a [s. Midr. Conen f. 50 ראב"ן No. 119; seltsam כבוד אלהים v. ן' מנאש 1, 39 f. 75 b אמר שהע"ה במופלא ממך אל תדרוש]). 5, 5—7 (R. Nissim in מעשיות ed. Amst. f. 33 a, ed. Zolkiev [f.] 25 b). 5, 18 und 6, 1 (vgl. Aboth 4, 3). 6, 6 (Jebamoth 63 b. Sanhedrin 100 b). 6, 32 der syrischen Version (j. Berachoth c. 7 geg. Ende, j. Nasir 5, 3. Berachoth 48 a, Bereschith rabba c. 91 f. 101 c, Midrasch Koheleth f. 102 c, Tosafoth Erubin 65 a, Tosafoth Baba kama 92 b. Jalkut Genes. f. 46 b). 7, 10 (Erubin 65 a). 8, 10 der syr. Version (vgl. [Rab in] Succa 21 b, Aboda sara 19 a [l. b.] שיחת תלמידי חכמים). 9, 8—13 (Jebamoth l. l. Sanhedrin l. l.). 9, 10 (*μὴ ἐγκαταλίπῃς φίλον ἀρχαῖον*, s. Ben Sira: רחימא קדמאה). 9, 12 (vgl. Aboth 1, 5). 11, 30 (Gemara l. l.) 11, 31 (ib. ככלוב [vgl. Jerem. 5, 27]). 11, 33 (ib. כניצוץ). 12, 4. 5 (Tanchuma 69 a, Ben Sira ט; ohne Quellen-Angabe: [Beresch.

worunter einige *a*), die in dem griechischen sowohl als in dem

---

rabb. c. 22 f. 16 b] Vajikra rabba 190 c, Midrasch Koheleth 97 b, Bamidbar rabba 272 d, Jalkut [Gen. f. 11 a] Koheleth f. 185 c). 13, 19. 20 (Baba kama 92 b, Jalkut Gen. f. 23 d, Jud. f. 11 a). 13, 31 (Bereschith rabba f. 82 c [ohne Quelle: Jalk. Gen. f. 38 a]). 14, 11–19 (Erubin f. 54 a, vgl. R. Schemtob Palkira in המבקש f. 6 b). 18, 15 der syr. Version (vgl. 18, 23 der Lutherischen Uebersetzung und des griechischen Textes; Tanchuma f. 13 a) [22, 5. 6 vgl. Midr. Thren. 52 b כל דומר זמרא (Plessner S. 18)]. 25, 4 (vgl. Pesachim 113 b). 25, 30 (Jebam. ib. Sanhedr. ib. אשה רעה). 25, 34 (ib. יגרשנה). 26, 1 (ib. אשה יפה). 26, 3 (ib. בחיק). 26, 17 [ib. אשה טובה). 27, 10 s. 13, 19. 20. 28, 14 (Vajikra rabba c. 33 f. 203 b. Jalkut Levit. f. 192 c [Ps. 107 d ob.]). 28, 22 (Jebam. ib., Sanhedr. ib. רבים היו פצעי). 30, 12 (ähnlich dem Spruche Midrasch Prov. c. 22 f. 57 b). 30, 17 (vgl. Beza 32 b [und Aboth R. Nathan c. 24 Ende] שלשה חייהן). 30, 23 (Sanhedrin l. l. Alfabeth Ben Sira א. Eichhorn stellt irrig in der Einleitung S. 81 jenem Citate die Verse 38, 19. 21 gleich, nachdem er ib. S. 80 das richtige angegeben). 33, 20. 24 (vgl. Ben Sira צ: „Verbirg, mein Sohn, dein Geld während du lebst, verstecke es, und deinen Erben gieb es erst am Tage deines Todes"). 36, 20 (s. oben S. 102 Anmerk. *b*). 37, 8 (Variationen hiervon sind die syrische Uebersetzung und Alfabeth Ben Sira ש: שיתין מלוכין). 38, 1 (Tanchuma 15 d, Ben Sira א. Ohne Quelle, aber gleichfalls von R. Elasar: j. Taanith c. 3 § 6, Pesikt. rab. 46 a, Schemoth rabba 139 a, s. auch Jalkut Hiob f. 153 b). 38, 4. 7 (Bereschith rabba c. 10 f. 12 a). 38, 22 (vielleicht אל תצר צרת Sanhedrin l. l., Jebamoth l. l.), 41, 30 vgl. Beza 32 b und Aboth derabbi Nathan c. 24). 42, 9. 10 (Sanhedrin l. l. בת לאביה מטמונת שוא). Nach *Rapoport* (קליר S. 116) hat der Verfasser des Lobgedichts auf den Hohenpriester im Musafgebet des Versöhnungstages, Sirach 50, 5—8 benutzt. Hierher würden die Worte gehören: ... מה נהדר ....ככוכב הנוגה כרואה זריחת .... כדמות הקשת .... כשושנת גן. Um die Nachweisung der hebräischen Fragmente des Sirach haben sich bis dato vornehmlich R. *Asaria de' Rossi* (Meor enajim f. 21 [l. 29] ab, 43 b, 92 a; hieraus hat sie [(del.)] Zemach David Th. 1 f. 20 und Th. 2 f. 11 a [geschöpft]) und *Bensev* verdient gemacht; doch hat letzterer mehrere Stellen übersehen, manche an ungehörige Orte eingerückt, einige sogar, wie es scheint, willkürlich aufgenommen.

a) Baba bathra f. 98 b (vgl. Derech erez sutta cap. 8. R. Jomtob bei נמוקי יוסף zu Alfasi Baba bathra f. 203 b. R. Schemtob in מגדל עז zu Maimonid. Hilchoth Isure-biah c. 21 § 15. Bensev im hebräischen Sirach 29, 30 - 33) כדכתיב בספר בן סירא הכל שקלתי בכף מאזנים ולא מצאתי קל מסובין וקל מסובין חתן הדר בבית חמיו וקל מחתן אורח מכנים אורח וקל מאורח משיב דבר בטרם ישמע d. i.: „Wie geschrieben ist im Buche *Ben Sira*: Alles wog ich auf der Wagschale und fand nichts leichter als Kleien, leichter aber als Kleien den Bräutigam, der im Hause seines Schwiegervaters wohnt; leichter als den Bräutigam einen Gast, der einen Gast einführt, und leichter als den Gast, wer, bevor er ausgehört, antwortet". Mit der nämlichen Formel wird von R. Jochanan (Nidda 16 b, vgl. die Sentenz des R. Simon

syrischen Texte vermisst werden. Bis auf drei *a*) sind sie sämmtlich in hebräischer Sprache abgefasst, und wenn die Anführungen buchstäblich sind, so geben sie einige nicht unerhebliche Beiträge *b*) für den Hebraismus jener Zeit.

Das Werk ist, wie jene Anführungen beweisen und die Beschaffenheit des Buches es vermuthen lässt, früh ins aramäische übersetzt worden. Diese oder eine ähnliche Uebertragung muss späterhin, höchst wahrscheinlich in Babel *c*), mit fremden, nicht immer des Buches würdigen, Zuthaten bereichert worden sein. Die Proben, die uns davon mitgetheilt werden *d*), sind in aramäischer Sprache

---

ib. und Vajikra rabba c. 21 f. 189 a) folgendes angeführt: שלשה שנאתי וארבע לא אהבתי שר הנרגל בבית המשתאות (ואמרי לה שר הנרגן ואמרי לה שר הנרגז) והמושיב שבת במרומי קרת והאוחז באמה ומשתין והנכנס לבית הבירו פתאם. Zusammenstellungen der Art findet man cap. 25. 27. 50 indess scheint die gegenwärtige nicht ganz von Sirach herzustammen. An 3 Orten des Talmud (Kethuboth 110 b, Baba bathra 146 a, Sanhedrin 100 b, auch Halachoth gedoloth f. 75 a) wird folgendes aus Sirach citirt: כל ימי עני רעים בן סירא אומר אף לילות בשפל גגים גגו ובמרום הרים כרמו ממטר גגים לגגו ומעפר כרמו לכרמים, d. h. des Armen Tage sind alle schlimm, — selbst die Nächte; der Däche niedrigstes ist das seine, auf Bergeshöhe sein Weinberg; sein Dach hat den Regen der andern Dächer, und seines Weinberges Erde erhalten die Weinberge. [תניא und hiernach] R. Ruben, Verfasser des עונג שבת (Frkf. a. M. 1700), citirt daselbst f. 9 a „im Namen des *Midrasch Tanchuma*“ eine Stelle, in der es heist: וכן בן סירא אומר הדר אלהים בני אדם הדר בני אדם כסותו. Diese Stelle lesen wir jetzt im zehnten Capitel des Derech erez sutta am Schlusse. [Von der verfälschten Gestalt selbst des griechischen Textes s. Bengel in Eichhorns Biblioth. Th. 7 S. 833 ff.]

a) Sanhedrin f. 100 b (Sirach 30, 23), Tanchuma 15 d (ib. 38, 1), 69 a (vgl. ib. 12, 4. 5).

b) בגר mannbar werden, (vielleicht, s. Nidda 16 b). יורה (Erubin 65 a) für beten [vgl. Kethuboth 10 b אכל תמרים אל יורה]. נוצץ (Erubin 54 a) blühen, wie im chaldäischen [l. aramäischen]. נרגז oder נרגל (Nidda l. l.)] סובין (Baba bathra 88 b) Kleien. עסק (Bereschith rabba f. 10 a. Chagiga 13 a; aber j. Chagiga c. 2 § 1 hat dafür ענין) Geschäft. מופלא (Chagiga l. l.) das Verhüllte. רקק (Vajikra rabba f. 203 b) als vollständiges Verbum. הורשית (Chagiga l. l.), vgl. רשיון Esra 3, 7. Bis auf wenige aramäische Färbungen, die unstreitig den späteren Berichterstattern gehören, ist alles übrige rein biblischer Stil.

c) Die Babylonier Rab Joseph und Abaje sind die ersten, welche (Sanhedrin f. 100 b) solche unechte Sätze anführen.

d) Sanhedrin l. l., z. B. זלדקן קורטמן עבדקן סכסן.

abgefasst [[1])] und werden von babylonischen Autoritäten citirt, und zwar so, dass man deutlich erkennt, die echten Sentenzen und die unechten bildeten Ein Werk *a*); vermuthlich sind jene Zuthaten auch in die hebräischen Exemplare von Babel übergegangen. Wir besitzen noch ein Büchlein, Ben Sira's Alfabeth oder Ben Sira's Buch *b*) genannt, dessen zuerst R. Nathan *c*) gedenkt, welches aber weit jünger als jene aramäische Bearbeitung sein muss *d*). Neben mancherlei Fabeln finden sich in demselben noch einige Spuren aus dem echten Sirach *e*).

Einen selbstständigeren Charakter hat das [wohl im ersten Jahrhundert vor Chr.] von einem ägyptischen Juden griechisch geschriebene Buch der Weisheit [*ee*)], das nach der Meinung einiger Gelehrten 2 verschiedene Verfasser hat [[2])], aber den palästinensischen oder babylonischen Juden unbekannt geblieben zu

---

[[1]) f. sind — abgefasst l. lauten aramäisch. [2]) das — hat del.]

a) Echtes und unechtes wird unter einander genannt; auch sagt R. Joseph: מילי מעלייתא דאית בה „die *darunter befindlichen* guten Sprüche".

b) Erschienen: Constantinopel 1519, [Isny 1542] Venedig 1544 (30 Bl.), Sulzbach 1697.

c) Aruch פירש. [Ferner תניא § 58. תשב"ץ Th. 3 No 263, der es zu den חיצונים zählt. Bezug darauf nimmt מאזני צדק S. 85.]

d) Das Büchlein spricht von R. Sera, R. Papa (ed. Vened. 16 b), citirt arabische Sprichwörter (16 a), hat den Ausdruck ואמרו חז"ל (18 a, 19 a), erklärt auf arabisch (22 a), kennt Amulete im späteren Geschmacke (23 a), commentirt den Satz aus Derech erez sutta c. 1 von den lebend in das Paradies Gekommenen (28 b etc.), und enthält überhaupt Dinge, die eine jüngere Epoche verrathen. In der Sulzbacher Ausgabe sind noch spätere Sachen hinzugethan. Eine andere Recension des Ben Sira ist bei de Rossi cod. 1090. [Sira als Jeremia's Sohn in ס' הפליאה (עבודת הקדש 3, 17).]

e) s. oben S. 102, 103. Aus dem ersten aramäischen Alphabet vier Sprüche; aus dem zweiten, hebräischen und zum Theil gereimten, zwei. In dem letzteren sind die meisten Sentenzen der Gemara entlehnt.

[*ee*) Als die Weisheit Salomo's werden citirt: Die Sprüche (Tosefta sota c. 7. Sanhedrin 107 a. Midr. Prov. 1 f. 51 d, 9 f. 54 bc, 10 f. 54 d, 15 f. 56 c, 16 f. 56 d, 19 f. 56 d, 23 f. 57 c. cf. Midr. Prov. c. 11 Anf. 15 m. 16 Anf.) und Koheleth (Tosefta Jadajim c. 3. Sabb. 151 b, 153 a. Tr. Kalla gegen Ende, Meg. 17 a, Berach. 17 a (bei מנורת c. 256) cf. Midr. Kohel. 82 c, 114 a, מנורת 277 שלמה אמר בחכמתו. Auch עמנואל, המאור, מנורה, עקידה, אברבנאל, und דרשות שם טוב sagen אמר שלמה בחכמתו.]

sein scheint, obgleich von einer aramäischen Uebersetzung desselben, freilich von ungewissem Datum, sich Spuren erhalten haben *a*). Palästinischen Ursprungs aber scheint die Zuthat von der Weisheit Serubabels in dem sogenannten Pseudo-Esra zu sein, und vermuthlich ist die ganze Erzählung eine blosse Einkleidung gewisser sittlicher Betrachtungen, die älter als der Ordner jenes Esra ist.

Wichtiger ist der Platz, den ein verlorenes Werk in der jüdischen ethischen Literatur eingenommen hat, das bald Megillath Setharim *b*), bald Megillath Chasidim *c*) genannt wird, und das Rab bei seinem Oheim R. Chija fand *d*). Es enthielt Sentenzen auch aus Bibelstellen geschöpfte Halacha's *e*), und namentlich Aussprüche des R. Ise ben Jehuda *f*), der gleich berühmt war wegen seiner Frömmigkeit *g*), als wegen seiner spruchreichen Lehrweise *h*) und Methode im Midrasch *i*). Das Buch scheint daher nicht ausschliesslich halachisch, wie Einige glauben *k*), sondern mehr ethisch gewesen zu sein, etwa eine Sammlung von Halacha's und Sentenzen, die auf Weisheit, sittlichen Lebenswandel und die väterliche Religion

---

a) Nachmanides citirt in der Vorrede seines pentateuchischen Commentars 2 Stellen daraus [die schon ältere Exegeten für die syrische Version erklärt haben], (mitgetheilt nebst den Originalstellen von *Schickard* in Bechinath haperuschim p. 44, s. auch *H. Wessely* in חכמת שלמה Vorrede).

b) מגלת סתרים „Buch (Rolle) der Geheimnisse", Sifri bei Jalkut Deuteron. f. 273 d.

c) מגלת חסידים „Buch der Frommen", Sifri עקב Col. 148. Raschi citirt (5. Mos. 11, 13) blos במגלה. Ein jüngeres Werk dieses Namens meint R. Meir bei ראשית חכמה 5, 4 f. 265 a; die dort angeführte Stelle lesen wir in Derech erez sutta c. 2.

d) Sabb. 96 b, Baba mezia 92 a.

e) Vergleiche mit den angeführten Stellen noch j. Berachoth Ende, Midrasch Samuel Anfang (woraus die Glosse zu R. Samuel ben Meir ad 5 Mos. 1. 1. citirt), Pesachim 113 b.

f) איסי בן יהודה.

g) j. Baba kama 8, 7. Sota Ende.

h) Gittin f. 67, Aboth R. Nathan c. 18 Ende.

i) Vgl. Pesachim 8 b, 24 b. Kidduschin 32 a, Nedarim 81 a, Bereschith rabba 32 d; ferner über Vers-Eintheilung · Mechiltha f. 21 a, j. Aboda sara 2, 7, Beresch. rab. 89 d.

k) Aruch מגל 3, כללי שמואל f. 5 d.

Bezug haben, und hiermit stimmen Titel und die mitgetheilten Fragmente überein.

Die älteste, vollständig erhaltene, hebräische Gnomologie ist diejenige Mischna, welche Aboth oder Pirke Aboth *a*), gemeiniglich Sprüche der Väter genannt wird. Sie besteht aus 5 Capiteln, von denen die ersten vier die Sentenzen von 63 der ausgezeichnetsten jüdischen Lehrer enthalten, die seit den Vorgängern Simons des Gerechten bis zu der Zeit der nächsten Nachfolger R. Juda hanasi's, d. i. während eines Zeitraums von wenigstens 450 Jahren, geblühet haben. Cap. 1 bis Cap. 2 § 4 führt uns nach der Zeitfolge die Männer der grossen Synagoge, die ältesten Synedrial-Autoritäten und Lehrer der Mischna bis auf R. Gamaliel ben Jehuda (A. 230) vor; in dem übrigen Theile des zweiten Capitels werden 8 Weise namhaft gemacht, von Hillel bis Tarphon. Diese beiden Capitel scheinen älter als die folgenden beiden zu sein, die verschiedene Sentenzen von 40 Mischna-Lehrern des ersten und zweiten Jahrhunderts enthalten. Das 5. Capitel giebt zunächst einige nach Zahlen zusammengestellte Aussprüche und moralische Betrachtungen und schliesst mit den Wahlsprüchen dreier Weisen, von denen die beiden letzten sich aramäisch ausdrücken. Es haben aber im Alterthume mehrere Sittenbücher der Art als Boraitha's, und zum Theil unter demselben Namen Aboth existirt. Dies erhellt zuvörderst aus der noch vorhandenen Boraitha, die auch das Capitel von der Erwerbung des Gesetzes *b*) heisst und oft als sechstes Capitel der Mischna Aboth angefügt zu werden pflegt. Sie ist eine Art Lobrede auf das Gesetz, im Tone des Midrasch, und werden in derselben die Söhne Rabbi's und R. Josua ben Levi genannt. Ferner wird im babylonischen Talmud *c*) das Fragment einer Boraitha angeführt, welches in der Einleitung einer Stelle der Mischna Aboth *d*) entspricht. Man darf hieraus

a) פרקי אבות.

b) פרק קנין תורה [לקוטי הפרדס f. 10 a] oder ברייתא דאבות [auch בפרק ששי (מנורת המאור c. 27, c. 244, 253, daher ib. c. 242 פרק רבי מאיר מאבות vermuthlich jüngere Glosse, vgl. auch c. 248).]

c) Tamid f. 28 a: תניא רבי אומר איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם יאהב את התוכחות שכל זמן שתוכחות בעולם נחת רוח באה לעולם

d) Cap. 2 Anfang: רבי אומר איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם כל

schliessen, dass von Rabbi und Anderen noch viele Sentenzen vorhanden gewesen. Es scheint sogar, dass eine ganze Stelle in den beiden ersten Capiteln der Mischna erst späterhin aus Boraitha's hinzugekommen sei, und wird diese Vermuthung durch triftige Gründe unterstützt *a*).

Die bedeutendste aber unter den, in Form und Inhalt sich den Aboth anschliessenden Boraitha's ist der aus 40 Capiteln [*aa*)] bestehende, zuerst von R. Nathan *b*) und Raschi *c*) angeführte Tractat Aboth derabbi Nathan *d*), den man in den Talmud-Ausgaben vor den kleinen Tractaten findet. Dem Inhalte nach correspondirt diese Boraitha folgendermassen mit der Mischna: cap. 1 bis 13 und der Schluss von cap. 22 mit Aboth c. 1; cap. 14 bis 17 mit einem Theile von Aboth c. 2; c. 18 ist als Zusatz zu diesem Theile der Aboth zu betrachten *e*); c. 19 bis 22 (zur Hälfte) entsprechen Aboth c. 3; cap. 23 bis 29 schliessen sich an Aboth c. 4 (mit Ausnahme des Schlusses) an. Die letzten 11 Capitel endlich entsprechen in der Form dem letzten Capitel der Aboth, enthalten aber, namentlich von cap. 33 an, mehrfache Zusammenstellungen, nach der Reihefolge der Zahlen, von 10 abwärts *f*), und zwar zwölfmal

---

שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם Eine Variante von c. 4, 7 s. Nedarim 62 a.

a) Aus dem ersten Capitel die drei letzten Sprüche, aus dem zweiten die Sentenzen Rabbi's und seines Sohnes, indem selbige die Ordnung in der Reihefolge unterbrechen, denn erst hinter diesen Stücken schliesst die Kette der Reception wieder an das Vorhergehende an. Vgl. auch die erwähnte Boraitha aus Tr. Tamid. Endlich ist die in den Aboth R. Nathan befolgte Ordnung (c. 12 etc.) unserer Vermuthung günstig.

[*aa*) aus 49 Capiteln bei de Rossi c. 327 No. 9 p. 182, der aber keine Vergleichung angestellt hat.]

b) Aruch כבד 1, כלנס 1, נקד 3. [סח 1, citirt in c. 21 als גמרא].

c) Zu Jes. 44, 5. Hiob 31, 1. Gittin f. 67 a; Haggai 2, 16, woselbst diese Aboth „Massechet" heissen [Beresch. rabb. c. 42].

d) אבות דרבי נתן mit den Worten beginnend: משה נתקדש בענן. Vgl. Joma 4 ab. [בריתא של אבות bei מאירי zu Prov. 27, 8 (cf. Aboth R. Nath. c. 24 Ende), auch ברייתא דר' נתן in יחוסי תנאים ואמוראים ms. ad ר' יוסי, פרקי ר' נתן (bei בחינת הדת S. 34)].

e) Es schildert das Lob der Gelehrten im Munde Rabbi's und Ise's, gleich wie in der Mischna R. Jochanan ben Saccai als deren Lobredner auftritt.

f) Cap. 33 und 34 enthalten die Decaden, worunter auch (c. 33) zehn

eine Aufzählung von 10 Dingen, zweimal eine von 8, zwölfmal von 7, siebenmal von 6, zweimal von 5, elfmal von 4, neunmal von je 3, also in Allem 343 (7 mal 7 mal 7) Sachen umfassend. Neben diesen Aufzählungen und Sentenzen liefern diese Aboth manche das Leben der Weisen betreffende Mittheilung und mannigfaltige, der Tendenz des Werkes angemessene hagadische Abschweifungen. R. Nathan ist nicht der Verfasser dieser Aboth. Er selbst wird nicht nur öfter darin angeführt *a*), sondern selbst Rabbi's Söhne und ein noch jüngerer Lehrer, R. Josua ben Levi *b*). Auch würde vielleicht, bei dem zwischen R. Nathan und R. Jehuda hanasi obwaltenden Verhältnisse, ersterer kein ganzes Capitel *c*), die Aussprüche des letztern berichtend, eingerückt haben. Ueberdies hat das Buch hin und wieder Wendungen und Sachen *d*), die einem jüngern Stil angehören, was auch mit den häufigen Erläuterungen des Mischna-Textes der Fall ist. Endlich wäre es unerklärlich, weshalb R. Nathan nicht diesen grossen Vorrath von nach Zahlen geordneten Aussprüchen seinem Werke der 49 Middoth einverleibt haben sollte. Alles dies erhält seine natürliche Lösung, wenn wir annehmen, dass R. Nathan auch Sentenzen-Sammlungen angelegt habe, und dass unsere Aboth derabbi Nathan aus 3 Elementen zu-

---

punctirte Worte im Pentateuch aufgezählt und gedeutet werden. Mit Cap. 35 beginnt die Zusammenstellung von je sieben Dingen; vermuthlich fehlt im Anfange eine Angabe von „sieben, die nicht zum ewigen Leben kommen“ [l. leben und nicht gerichtet werden], worauf nächst dem Geschlecht der Sündfluth und dem des Thurmbaues (welche beide fehlen), noch andere 5 begründet werden. Die Capitel 36 und 37 beschäftigen sich mit den Heptaden: das 38. Capitel hat eine Zusammenstellung von 5 und hierauf drei von 6 Dingen; von dem folgenden Capitel beschäftigt sich die erstere, bei weitem grössere, Hälfte mit der Vier-, das übrige mit der Drei-Zahl, welche letztere auch in der ersten Hälfte des 40. Capitels figurirt, dessen übriger Theil wiederum verschiedene Zahl-Ordnungen aufführt.

a) Cap. 1. 27. 34.

b) Cap. 34 Mitte.

c) Cap. 18.

d) Cap. 2 ist die Geschichte von Elia, ganz wie in Eliahu rabba f. 75 b erzählt; cap. 12 die Beschreibung von Mose's letzter Stunde erinnert an die Chronik Mose's; c. 30 הקב"ה יהא שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים [an Tana debe Eliahu], s. unten S. 113. [באימה ביראה ברתת ובזיע c. 1.]

sammengesetzt seien: 1) Auszügen aus der Boraitha Aboth des R. Nathan; 2) Auszügen aus desselben 49 Middoth; 3) mancherlei anderen und späteren Zuthaten. Der Urheber dieser letzteren ist also für uns als der Ordner des Ganzen zu betrachten; er blühete unstreitig nach dem talmudischen Zeitalter. Zu den Fragmenten, die nach den 49 Middoth gearbeitet sind, gehört offenbar der Anfang des 27. Capitels, wo R. Nathan citirt, und nur der Auszug einer „Zusammenstellung nach zehn" mitgetheilt wird, die anderswo *a*) ausdrücklich im Namen des R. Nathan vorkommt.

Die erste Mesachta unter den kleinen Tractaten, welche allgemeine Sittenlehren, Verhaltungsregeln u. dgl. enthält, besteht aus 3 Abschnitten: 1) Derech erez, 2) Derech erez sutta, 3) Perek haschalom *b*). Der erste Abschnitt, 11 Capitel stark, verbreitet sich im ersten Capitel über die verbotenen Grade der Ehe und fügt einige Sittenlehren in Bezug auf Keuschheit hinzu. Das zweite Capitel ist von allgemein ethischem Charakter, schliesst aber mit einer ganz fremdartigen Hagada; die beiden folgenden Capitel, von denen das erste an die Aboth erinnert, enthalten meist Sittenlehre und die übrigen 7 einzelne Vorschriften über den Lebenswandel, das Verhalten in der Gesellschaft, Höflichkeits- und Anstandsregeln, diätetische Anweisungen und religiöse Ermahnungen. Der zweite Abschnitt giebt in den ersten 9 Capiteln eine Anweisung zum sittlichen und religiösen Leben für die Schüler der Weisen, d. h. die Gelehrten; im 10. und letzten Capitel werden in der ersten Hälfte anderweitige Materien behandelt, das Folgende lenkt wieder in den Gegenstand des Büchleins ein, das aber hier etwas abgebrochen schliesst. Der dritte Abschnitt enthält in einem Capitel eine Lobrede auf Frieden und friedliche Gesinnung. In ihrer gegenwärtigen Gestalt gehören diese Theile des Derech erez weder einerlei Verfasser, noch einer und derselben Zeit an. Schon R. Jehuda *c*) kennt Hilchoth Derech erez, d. h. Vorschriften über sittsames, an-

---

a) Midrasch Esther 119 c s. oben S. 92. Merkwürdig ist der Ausspruch Mechiltha יתרו 23 b: משמת רבי נתן אבדה חכמתו עמו.

b) דרך ארץ; דרך ארץ זוטא; פרק השלום.

c) Berachoth f. 22 a.

ständiges und höfliches Betragen; die jerusalemsche Gemara *a*) citirt förmlich eine Stelle aus einer solchen Boraitha, die sich in unserm Derech erez wiederfindet; in dem babylonischen Talmud *b*) wird eine Boraitha überhaupt angeführt, dasselbe Citat enthaltend, aber ausführlicher, als solches uns gegenwärtig bekannt ist. Nächstdem wird der erste Abschnitt unter verschiedenen Bezeichnungen angeführt von R. Acha *c*), R. Scherira Gaon *d*), R. Isaak ben Geath *e*), R. Nathan *f*), Raschi *g*), Machasor Vitri *h*), Tosafoth *i*), Jalkut *k*). Die ersten zwei Capitel müssen erst von späterer Hand dem Abschnitte Derech erez einverleibt worden sein. Dies erhellt theils aus ihrem halachischen und sonst fremdartigen Inhalte, aus den vorkommenden jüngeren Autoritäten *l*), und dem der Geonäischen Epoche verwandten Schlusse des 2. Capitels *m*), theils aus der diesem Abschnitte ertheilten Benennung B e n - A s a i *n*), welches die Anfangsworte des 3. Capitels sind, und in der That bildet das Buch von diesem Capitel ab ein zusammenhängendes Ganzes; alle angeführten Autoritäten sind älter als Rabbi. Der zweite Abschnitt, oder Derech erez sutta, heisst schon bei Raschi *o*) eine Boraitha und wird

---

a) j. Sabbath 6, 2: דתני בדרך הארץ; vgl. cap. 10.

b) Sabb. f. 61 a. Vgl. Beza f. 25 b.

c) Scheelthoth N. 32 Anf. (דתנן); s. jedoch Baba bathra f. 90 b.

d) der (Juchasin f. 112 a) die Hilchoth Derech erez zu den kleinen Boraitha's (ברייתות קטיעות) und zugleich zur Hagada zählt.

e) s. R. Salomo ben Addereth R. G. A. § [l. No.] 538.

f) Aruch אפיקריסין citirt eine Stelle aus „Derech erez“, die sich im 10. Capitel findet.

g) Zu Berachoth f. 22 a.

h) s. נחלת יעקב f. 39 a und die Amsterd. Talmud-Ausgaben.

i) Tosaf. Taanith f. 20 b.

k) Zu Gen. f. 9 a.

l) Ende c. 1: R. Miassa, ein Enkel des R. Josua ben Levi.

m) Vgl. die Formel .... זו היא שנאמרה על ידי nebst den der Geheimlehre entlehnten Sachen. Das zweite Cap. findet man übrigens fast vollständig in Tana debe Eliahu c. 15 f. 76 b bis 77 a.

n) פרק בן עזאי s. Raschi l. l. und Pesachim 86 b., Tosafoth Erubin f. 53 b. [רוקח 329 בפרק אחד המתחיל בן עזאי; שו״ת ווייל 59 fin. (יזאי gedruckt).]

o) l. l.: דרכן של ת״ח.

mit den noch jetzt vorhandenen Anfangsworten citirt; andere Autoren nennen ihn gleichfalls Hilchoth *a*) oder Massechet Derech erez *b*); demnach ist der Zusatz „sutta“, so wie ein ähnlicher Zusatz „rabba“ in Ansehung des ersten Theiles, jüngeren Ursprungs, gerade wie dies bei dem Buche Seder Olam der Fall ist. Obgleich der Talmud *c*) eine Stelle [¹)] citirt, die in dem Derech erez sutta vorkommt [²)], so scheint diese Boraitha doch beträchtlich jünger, und bereits die Aboth, den Tractat Simchoth, die Aboth derabbi Nathan, den Talmud und die Mesachta Derech erez benutzt zu haben. Ton und Stil gehören einer späteren Zeit, jedoch vermuthlich vor dem 10. Jahrhundert *d*). Uebrigens ist dieser Abschnitt mit dem 9. Capitel zu Ende, höchstens gehört der, zum Theil schon Cap. 5, zum Theil anderswo befindliche *e*) Schluss des 10. Capitels noch dazu, dessen grösster Theil aber, der auf Anlass des Ausgangs vom 9. Capitel, von den Messias-Tagen spricht, ein späteres Einschiebsel ist, und sich in etwas veränderter Combination in Seder Eliahu sutta findet *f*). Der ganze dritte Abschnitt oder das Capitel vom Frieden lehnt sich an das, was gegen Ende des 9. Capitels über den Frieden gesagt ist und besteht aus Auszügen bekannter hagadischer Werke *g*), die zusammengestellt und mit wenigen Zügen zu einem Ganzen vereinigt worden. Das Derech erez sutta, das

---

[¹ l. Stellen. ²) vorkommen.

a) Tosafoth Bechoroth f. 44 b ob. citiren aus dem 6. Capitel.

b) Raschi Berachot 4 a, Tosafoth Jebamoth 16 b, Jalkut Gen. f. 12 a [20 b].

c) Berachoth f. 4 a דאמר מר, vgl. sutta cap. 3. [Vgl. ib. c. 1, 8 aber auch Aboth R. Nathan c. 2. Cholin 44 b אמרו חכמים.]

d) Tana debe Eliahu c. 12 f. 64 b hat ohne Zweifel Derech erez sutta c. 3 Ende gekannt.

e) s. oben S. 104 Anm.

f) Eliahu sutta c. 16 (f. 37 a, b, 36 a, 37 b, 36 a, b) enthält sämmtliche Stellen, die in diesem Capitel des Derech erez in grosser Unordnung neben-einander stehen. Sie gehören übrigens alle der Mischna und dem babyl. Talmud an und finden sich auch Midr. Cant. 17 c, Pesikta rabbathi 28 c. [s. בנין יהושע ad. h. l.] Der Schluss, von welchem im Texte die Rede ist, beträgt 5 Reihen und beginnt הדר אלהים.

g) Bereschith rabba f. 41 c, Vajikra rabba c. 9 f. 175 a, Tanchuma f. 83 a. Sifri Col. 29, Debarim rabba f. 296 b etc., Cholin 141 a. [Vgl. Bamidb. rabba 245 c ff. 280 c.]

ein Spiegel für die Gelehrten sein soll, ist voll edler Sittenlehre und kernhafter Lebensweisheit, die Philosophen noch jetzt mit Erfolg studiren dürfen.

Um das Jahr 974 *a*), also zur Zeit des vorletzten Gaon, R. Scherira, schrieb ein uns dem Namen nach unbekannter Rabbi in Babel *b*) ein sittlich religiöses Werk in hebräischer Sprache, betitelt: Tana debe Eliahu, der Einschärfung der Tugend, des religiösen Lebenswandels und des Gesetzes-Studiums gewidmet, welches gegenwärtig aus 2 Abtheilungen besteht, von denen die erste: Seder Eliahu rabba, d. h. die grosse Ordnung Elia's, die zweite Seder Eliahu sutta (die kleine) heisst. Der Seder rabba, aus 31 Capiteln bestehend, verbreitet sich in einem fliessenden, wortreichen Stile *c*) über die mannigfaltigsten Gegenstände: bald werden Gesetzesvorschriften erläutert, bald ganze biblische Abschnitte ausgelegt und mit Anwendungen bereichert; Schilderungen des schönen Looses der Tugendhaften und Treuen wechseln mit Gebeten, Klagen und Tröstungen ab. Am öftersten wird Busse, Almosenspende, milde Gesinnung, andächtiges Beten, Pünktlichkeit in der Beobachtung des Gesetzes, fleissiges Studium in dem Lehrhause, Ehrfurcht vor den Gelehrten [*cc*)], Keuschheit, Demuth und Vermeidung nichtjüdischer Gebräuche eingeschärft. Sehr nachdrücklich tritt der Verfasser gegen Uebervortheilung eines Nichtjuden auf *d*). In dem Vortrage, der sich ziemlich regellos über die

---

a) s. Tana debe Eliahu c. 1 f. 22 a. c. 6 f. 48 b, c. 31 f. 174 ab. Vgl. *Rapoport* רבינו נתן S. 44.

b) c. 18 f. 98 a giebt er selbst Babel als seinen Wohnort an, und spricht von dortigen Ortschaften, die nur Juden bewohnen; auch weiss er (c. 21 f. 114 a) von den Ruinen des babylonischen Thurms, die 21 morgenländische Meilen weit auseinander geschleudert seien.

c) Er liebt Häufung von Synonymen: besonders rednerisch sind c. 17 f. 83 b, c. 18 f. 98 b, und das ganze in Form einer Anrede an Gott abgefasste 19. Capitel. Zuweilen werden die Belehrungen in Gesprächsform gegeben

[*cc*) Die meist arm (c. 18 u. 27, auch Sutta c. 5).]

d) „Wer mit uns umgehe, sei unserm Bruder gleich, daher ist Uebervortheilung eines Nichtjuden verboten." Er beweist dem Schüler, dass er Schaden erlitten, weil er sich einen unwillkürlichen Irrthum gegen einen Nichtjuden zu Nutze gemacht hatte (c. 15 f. 75 a). „Wer unredlich mit Nicht-

verschiedenen Gegenstände ergiesst, trifft man häufig auf lange Bibelstellen, Erläuterungen moralischer Vorschriften aus den talmudischen Büchern, die Wiederkehr gewisser Lieblingsausdrücke, darunter einiger aus dem Gebetbuche *a*), selten aber auf eigenthümliche Wortformen *b*) und namentliche Anführungen *c*). Die Darstellung wird durch Erzählungen und Gleichnisse belebt, insonderheit aber durch die Fiction, als geschehe der Vortrag von einem alten Lehrer, der im grossen Lehrhause zu Jerusalem oder sonst umherreisend jüngere Personen, die Fragen an ihn richten, unterweist *d*). Es ist dies Elia, wie aus dem Buche selber *e*) und

---

juden umgeht, entweihet den Himmel, dessen Gesetze er Schande bringt; wer den Christen [l. גוי] belügt und bestiehlt, übt bald ein Gleiches gegen Juden aus.“ (c. 28 f. 145).

a) z. B. דרשתי חקרתי וצרפתי ובחנתי (c. 13 f. 63 b, 26 f. 133 a); כיעור (das sich in der ältern Hagada nur selten findet, z. B. Tosefta Cholin c. 2 Ende, vgl. Aboth R. Nathan c. 2) oder דבר מכוער (Sünde oder Unanständiges); גפף חבק נשק (f. 41 a, 78 a, 80 a, 83 b, 86 a etc.) מתוך הצער שעבוד טלטול טירוף דוחק ומתוך שאין להם מזונות (c. 19 f. 104 b, 21 f. 113 b); חכמה בינה דעה והשכל (c. 6 f. 48 b, 8 f. 53 a, 9 f. 56 a, 13 f. 64 b, 14 f. 69 b, 17 f. 82 b, 18 f. 101 a, 20 f. 106 b, 21 f. 112 b etc.); לשבח לפאר לרומם, חי וקים; ברוך שמיה לעלם oder יהא שמו הגדול מבורך לעולם; אבי שבשמים u. dgl. (c. 2. 4. 5. 7 f. 50 a. 8. 14. 17. c. 18 f. 89 a, 96 a, 22 Ende, 23 f. 123 a, 27 f. 141 b, 29 f. 149 b, 31 f. 165 a, 173 b); ברוך המקום ברוך הוא (f. 16 a, 26 a, 41 a, 50 a, 51 ab, 52 a, 56 a, 58 b, 62 a, 66 a, 70 b, 73 a, 76 a, 89 a, 94 a, 95 b, 101 a, 102 b, 103 b, 115 b, 127 a, 128 b, 133 a, 156 a, 165 a, 169 b). מעיד אני עלי שמים וארץ (c. 9 Anf., c. 18 f. 90 b, c. 14 f. 69 b, c. 23 f. 123 a etc.); כך שנו חכמים (f. 29 a, 33 a, 36 b, 47 a, 48 a, 59 b etc.); דם ובשר ושבר (f. 35 b, 42 b); בחכמתו ותבונתו (f. 19 b, 28 b, 109 b); בא וראה מכחישי התורה; (f. 29 a, 101 b, 115 b, 124 a); מפורש בקבלה (99 b, 156 a, s. oben S. 44.) [c. 21 f. 114 באימה וביראה וברתת ובזיע.]

b) z. B. פיסטון (c. 7. f. 49 b), ספר תוכחות für das 5. Buch Mose (c. 4. f. 38 a); c. 7. f. 51 a werden 14 Arten kriechender Insekten aufgezählt: ירוקנון, נמלה, יעלו שדות, נפכדרין, יעלו מים מים, כפיפין, קפוחות, קפויין, ירקובות, ביוקי בילי, כיבי דחכיבי, עכשיו, אם כינים, אבי עצל. Letzteres erinnert an das talmudische בקא, קפויין an קפה (Tosefta Terumoth c. 7), statt עכשיו muss vielleicht עכשב gelesen werden [קוֹקוֹ quacken ib. (s. Rapop. נתן S. 61).]

c) Nur im Allgemeinen heisst es כך אמרו חכמים oder מכאן אמרו zuweilen mit dem Zusatze במשנה [כתוב במשנה c. 14, כתוב בתורה (c. 15) auf Aboth.]

d) c. 9 f. 55 b, c. 16 Anf., c. 23 Anf. Als reisend: c. 6 f. 47 a, 14 f. 69 a, 18 f. 94 a, 98 b, 20 f. 107 b, 22 f. 117 b. 23 f. 123 a.

e) Aus dem Titel; s. ferner c. 18 f. 96 a, und Bamidbar rabba f. 218 a: אליהו אומר.

aus Parallelstellen *a*) hervorgeht, obwohl der Autor diese Einkleidung auch vergisst und von Elia in der dritten Person redet *b*). Vielleicht ist auch das ältere Seder Eliahu benutzt *c*). Es verdient Erwähnung, dass der Verfasser nach der Schöpfungs-Aere zählt *d*). Die erste Anführung dieses Buches findet sich im 12. [[1]] Säculum, und zwar wird es von da ab unter den Benennungen Eliahu *e*), Tana debe Eliahu *f*), Tana debe Eliahu rabbathi *g*), Seder Eliahu *h*), Seder Eliahu rabba *i*) häufig citirt. Der Anfang des Werkes lautete vor 600 Jahren schon so, wie er uns gegenwärtig vorliegt *k*).

Die zweite Abtheilung oder Seder Eliahu sutta, aus 25 Capiteln bestehend, fängt mit den Worten an: מעשה דבי אליהו הנביא. Die ersten vierzehn Capitel, hinsichtlich des Stils, der Behandlungsweise und der Materien *l*) dem Eliahu rabba gleich,

---

[1 gegen Ende des 11.]

a) Vgl. c. 15 f. 75 b mit Sabbath 13 a und Aboth R. Nathan c. 2, wo Elia genannt ist. Eliahu sutta c. 15 beginnt mit einer Citation Elia's, und was hierauf folgt ist ein Auszug aus Eliahu rabba c. 18 f. 91 b etc.

b) f. 41 ab, 84 b.

c) Was Bereschith rabba mit תני אליהו anführt (f. 61 a) findet sich c. 11 f. 60 b, (vgl. oben S. 89). In Eliahu sutta c. 1 halte ich das Citat: משום דבי אליהו gleichfalls für eine Hinweisung auf jenes ältere Werk, zumal da die dortige Hagada bereits in dem Piut מלך במשפט יעמיד ארץ (am ersten Neujahrstage) behandelt wird.

d) c. 31 f. 173 b, dass der zweite Tempel i. J. 3408 nach der Schöpfung erbauet worden ist.

e) Bamidbar rabba I. I.

f) R. Elasar in רוקח f. 1 a, 3 c etc., Jalkut Exod. f. 98 c, 108 c, Levit. 139 b, Deuter. 267 a, Jes. 43 a, Ps. 111 a und sonst. R. Jacob ben Ascher zu Levit. f. 41 a. [Raschi zu Ber. r. 40.]

g) R. Elasar l. l. § 329 f. 60 c, § 361 f. 66 b.

h) R. Moses v. Coucy in סמ״ג, Verbot 234 f. 68 d. R. Isaak in Tosafoth Sabb. f. 13 b.

i) R. Baruch in תרומה § 88 [l. 89, David Kimchi zu I. Chr. 8], R. Moses v. Coucy l. l. Gebot 231 f. 231 a, Tosafoth Baba mezia f. 86 b [114 b], תניא f. 2 a, Juchasin f. 12 b.

k) R. Elasar l. l. f. 1 a citirt diesen Anfang: ויגרש, und bemerkt, dass dessen Zahlenwerth dem der Worte תנא דבי אליהו gleichkomme; jedes beträgt nämlich 519.

l) z. B. דרש חקר צרף בחן (c. 10 f. 23 b), מתוך צער שעבוד (4 f. 13 b, 14 f. 31 a), יהי שמו הגדול מבורך (f. 14 a etc.). Vgl. cap. 2 Anf. und cap.

schliessen mit der Erlösung. Das 15. Capitel besteht zunächst aus Wiederholungen *a*); alsdann wird von Elia erzählt, der über seine Herkunft Erläuterungen giebt; den Beschluss macht die Erzählung von einem Oberhaupte in Rom, das sich vor einem armen jüdischen Mädchen bückte. Der Anfang dieses Capitels laute: אמר [*aa*)] אבא אליהו זכרו לטובה. Das 16. Capitel bilden Auszüge aus Boraitha's *b*), Aboth R. Nathan *c*) und beiden Talmuden *d*); weniges scheint dem Verfasser eigen, auch findet sich die talmudische Stelle, die man dem Derech erez sutta angefügt hat. Es werden zum Theil andere Autoritäten als in den echten Quellen genannt *e*). Manches ist nur Reminiscenz aus früheren Capiteln *f*). Capitel 17 enthält die Boraitha Aboth mit einigen characteristischen Aenderungen *g*) nebst Zusätzen aus der Mischna Aboth *h*); alsdann folgen drei Geschichten und einige talmudische Stellen. Das nur acht Reihen enthaltende 18. Cap. ist nichts weiter, als der Anfang von

---

14 Anfang. mit Eliahu rabba f. 69 a; c. 2 f. 7 b, mit ib. f. 127 b, 143 a. c. 4 f. 13 b mit ib. 113 b.

a) f. 31 b. = Eliahu rabba 91 b; 31 b unten bis 32 a unten ist völlig gleich mit sutta c. 1 vom Anfange bis f. 2 a oben פעם אחת, auch zum Theil schon mit rabba c. 25 f. 129 ab; 32 ab findet sich rabba 25 b, 26 a, 27 a.

[*aa*) Der Ausdruck אבא אליהו schon Sanhedrin 113 a unten.]

b) f. 33 b: שכך שנו חכמים במשנה אל תתן בממון שאינו שלך; vermuthlich aus einer der verlornen grossen Mischna's. Vgl. f. 37 b unten: הוא היה אומר לא תדחיל עם דלא דחיל.

c) f. 34 a, s. Aboth R. Nathan c. 20.

d) f. 33 b = Nedarim f. 32 b; 34 a unten = Sabb. f. 25 b; 34 b = Horajoth f, 13 a, Baba mezia f. 33 b u. s. w.; f. 38 a vgl. j. Jebamoth c. 1 § 6, j. Kidduschin c. 4 § 1.

e) c. 16 Anf. und f. 34 a Z. 4. beides von R. Simon ben Jochai, wider Nedarim f. 32 b und die Aboth R. Nathan.

f) 36 a = 10 b; 34 a unten und 34 b oben ist aus Eliahu rabba c. 25 f. 129 b.

g) Sie wird, gleich den Schlusscapiteln, von R. Elieser (statt R. Meir) introduzirt: § 2 werden die Worte „Geheimnisse vom Himmel" vor die „Gesetz-Geheimnisse" eingeschaltet; § 5 heisst es ישיבה (akademisches Studium) statt ישוב (Geistesruhe); § 7 wird dem ולעולם הבא noch das in dem vorliegenden Buche so gewöhnliche ולימות בן דוד hinzugefügt. Endlich ist die schon Rabba f. 94 b und Sutta cap. 1 mit Veränderungen vorgetragene Geschichte des R. Jose ben Kisma gänzlich ausgeblieben.

h) Cap. 5 Ende, sogar mit Zusätzen aus der Gebetordnung.

Cap. 15, nur dass hier statt Elia, R. Jochanan citirt wird. Die übrigen sechs [[1])] Capitel *a*) beginnen mit Vorträgen, die R. Elieser seinen Schülern gehalten haben soll, und [[2])] die in Ton und Inhalt gewissen späteren Hagada's entsprechen. Das 19. Capitel spricht von Amalek; das [20. vom letzten Gerichte, das] 21. vom Messias. Die Capitel 22 bis 24 reden von der Busse und dem Tode; in den Capiteln 22. u. 23 werden moralische Erzählungen mitgetheilt *b*). [In dem letzteren ist von dem סדר סליחה die Rede.] Das 25. und letzte Capitel, vom Lobe Abrahams, liefert als Schluss die Sage von Abraham und Nimrod. Demnach ist alles von Cap. 15 an bis zum Ende des Elia sutta eine spätere Compilation, wozu Eliahu rabba, Eliahu sutta, Aboth derabbi Nathan, Boraitha Aboth, ältere Erzählungen, die Talmude und spätere Midraschim die Bestandtheile geliefert haben; das echte Eliahu sutta muss mithin mit dem 14. Capitel geschlossen werden, womit sogar Handschriften übereinzustimmen scheinen. Selbst in dem eigentlichen Anfang des sutta weichen die Codices von einander ab *c*). Auch ist in dem ersten Capitel vielleicht nicht alles am rechten Orte. Uebrigens scheint das echte Eliahu sutta dem Verfasser des Eliahu rabba zugesprochen werden zu müssen und beide Theile bildeten ur-

---

[[1]) l. sieben. [2]) f. Vorträgen, die — und die l. Vorträgen des R. Elieser an seine Schüler, die.]

a) Cap. 19, 21[del.]—25. Das 20. Capitel fehlt [in der zweiten Ausgabe]. Der Herausgeber, Samuel Heida, meldet, dasselbe sei 200 Blatt (mit seinem Commentar) stark, im Umfange fast dem ganzen Tana debe Eliahu gleich. cod. de Rossi 541 N. 16 enthält der Angabe nach cap. 20 bis incl. 25 des Eliahu sutta; cod. de Rossi 1240 N. 8 soll dieselben „sechs" Capitel enthalten, obwohl de Rossi hinzufügt: videlicet a XIX ad XXV. s. unten Cap. 13.

b) Cap. 22: von der Reue eines öffentlichen Mädchens, kommt sonst nirgend vor.

c) De Rossi hält N. 35 seines cod. 327 für ein noch unbekanntes Eliahu sutta. Allein aus seiner eigenen Beschreibung erhellt, dass die Handschrift mit dem Abschnitte משום דבי אליהו (sutta cap. 1 f. 3 a Z. 4) anfängt, und ihr erstes Capitel unserm zweiten entspricht. Eliahu sutta ist daselbst nur 12 Capitel gross und am Ende dieses 12. Capitels wird ausdrücklich bemerkt, dass hier das Werk zu Ende sei. Schade, dass de Rossi nicht die letzten Reihen mitgetheilt hat. Da er hinzufügt, zu Anfang des 11. und 12. Capitels werde Elia genannt, so möchte man vermuthen, dass dort das 12. unser 15tes sei, wenn nicht sonst der Codex stark abweicht.

sprünglich wahrscheinlich ein einziges Werk, bis die jüngere Compilation — auf die wir späterhin zurückkommen werden — sie sonderte. Der Commentar zu Aboth, der Raschi zugeschrieben wird, benennt mit dem Namen Tana debe Eliahu eine Stelle, die im 17., aber auch bereits im 9. Capitel des sutta vorkommt *a*). Deutliche Erwähnungen des sutta finden sich bei Schriftstellern des [12. und] 13. Säculums *b*). Das ganze Tana debe Eliahu ist in 2 Ausgaben vorhanden *c*).

Wir schliessen diese Uebersicht der ethisch-hagadischen Werke mit einer nur drei Capitel enthaltenden Schrift, welche Midrasch Themura *d*) heisst und von R. Gedalja *e*) unter diesem Namen aufgeführt, zuerst aber von Azulai *f*) herausgegeben worden ist.

---

a) Zu der Boraitha Aboth § 10 (חמשה קנינים) sagt jener Commentar [in דרך החיים Crac. 1589 (citirt in זקוקין דנורא zu אליהו זוטא 17 f. 44 a und 9 f. 20 d).] כן איתא במחזורים וכן מצאתי בתנא דבי אליהו אברהם הוא אחד מחמשה קנינים שקנה הקדוש ברוך הוא. {Das römische Machsor Ms. 8 liest so: חמשה קנינים במחזורים וכמו כן מצאתי בתנא אליהו אברהם שהוא מה׳ קנינים שקניתי בעולמי.]

b) *Tosafoth* Kethuboth 105 b. *Jalkut* Exod. f. 108 c. R. *Bechai* in שלחן ארבע f. 12 c. [ed. Prag f. 25 a אמרו עוד בסדר אליהו זוטא שבע חופות יש לצדיקים בג״ע שנאמר וברא על כל מכון וכו׳, dasselbe in כד הקמח Buchst. 11 fin.] (fehlt). Irrthümlich sprechen von einer Handschrift aus dem 11. Säc. *Bartolocci* (Biblioth. rabbin. Th. 1 p. 133) und *Assemani* (Catalog. Vatic. cod. 31). Durch die Worte ונגמר בשנת תתל״ג ליצירה ובשנת אלף וחמש לחרבן הבית (dies wäre A. 1073) ist vielleicht das Alter der Zusätze angedeutet, wenn sie nicht gänzlich falsch sind.

c) Zwar findet sich eine Ausgabe Venedig 1550 im Cataloge der Oppenheimerschen Bibliothek (Hamburg 1826, Seite 198 N. 170) angemerkt, doch ist die erste, von der man sicher weiss, zu Venedig 1598 (69 Bl. in 4), nach einem Manuscript vom Jahre 1186, erschienen, [an deren Schluss der Corrector Jacob b. Joseph Cohen bezeugt, nie dieses Werk im Drucke gesehen zu haben]. Eine correcte Ausgabe veranstaltete R. *Samuel ben Moses Heida*, der selbige zugleich mit einem weitläufigen Commentar, זיקוקין דנורא ובעורין דאשא, ausstattete. Sie erschien zu Prag (die erste Abtheilung enthält 177, die zweite 62 Blatt in fol.) s. a. doch vermuthlich bald nach dem Jahre 1676, in welchem der genannte Commentar beendigt wurde, da der Verfasser für den Druck sorgte und sein Sohn bei der Correctur half. Aus einem handschriftlichen Exemplar citirt zuweilen ראשית חכמה (f. 129 a, 209 b).

d) מדרש תמורה.

e) In Schalscheleth hakabbala ed. Amst. f. 24 b.

f) Hinter dem zweiten Theil des Schem hagedolim (Livorno 1786), 3

Die Tendenz dieses Schriftchens ist, darzuthun, dass Abwechselung und Contraste in der Welt nöthig seien. R. Ismael und R. Akiba werden (im 2. Capitel) als vortragend dargestellt, und das 3. Capitel legt den 136. Psalm auf die in Koheleth 3, 1—8 angegebenen Wechselfälle des menschlichen Lebens aus. Das Alter dieses Midrasch mag zwischen 6 und 700 Jahren betragen *a*).

Achtes Capitel.

Geschichtliche Hagada.

Sage und Erzählung, die wir als ein wesentliches Element der Hagada erkannt haben, durchdringen das gesammte Gebiet der hagadischen Productionen. Die Geschichte, in ihren Elementen oft selbst nur Sage und überlieferter Glauben, wird durch neue Sagen erläutert, verschönert; das gedeutete Wort und die eingeschärfte Halacha durch Erzählungen verdeutlicht, gewissermassen versinnlicht; und unter der Hülle von Geschichten, zu denen berühmte Namen des Alterthums den Stoff leihen, werden Wahrheiten vorgetragen, Schwierigkeiten gelöst, Hoffnungen und Trost bereitet. So reichen sich die Schrift-Auslegungen, die ethische Sentenz, die Sage und die moralische Erzählung die Hände zu vereinigter Anstrengung für ein gemeinschaftliches Ziel. Daher treffen wir fast in sämmtlichen Erzeugnissen der Hagada auf Sagen und Geschichten in grosser Zahl und ausserordentlicher Mannigfaltigkeit. Bald gehen sie neben der authentischen vaterländischen Geschichte begleitend einher, bald durchdringen und beherrschen sie dieselbe.

Blatt (97—99) stark; *zulai* fand den Midrasch in einer alten Handschrift. Er beginnt: ר' ישמעאל אומר מי יתן לי שומע לי יפה כחו של איוב endigt: כך העולם מודיע על הק"בה שהוא בראו ישתבח ויתעלה שמו לעד לנצח נצחים אמן ואמן נס"ו [wieder abgedruckt hinter אגדת בראשית Zolkiew 56 a—59 b.]

a) Ton und Stil, ein jüngerer Hebraismus, einige medizinische Bezeichnungen (cap. 1) scheinen nämlich das 12. Säculum zu verrathen.

Manches, was in der Gestalt von lebendiger, dramatischer Anwendung der Schrift, zur Erläuterung derselben gegeben wurde, verknöcherte sich gleichsam im Laufe der Jahrhunderte zu einer Thatsache: Prosa wurde aus Poesie, und ein jüngeres Geschlecht mochte nicht selten die historische Einkleidung einer Wahrheit für die Wahrheit selber halten. So erscheint denn die geschichtliche Hagada hier als Zusätze zu den heiligen Büchern, dort als Abänderung derselben; die Erzählungen werden selbst zur Geschichte, oder sie sind Märchen und Parabeln.

Schon eine geraume Zeit vor dem Chronisten war, neben der documentirten Geschichte, die überlieferte Sage in den geschilderten Richtungen wirksam. Im 50. und 51. Capitel des Jeremia wird unter der Hülle dieses berühmten Namens die Zeit-Begebenheit vorgetragen; im Buche Jona die Sage zu einer moralischen Erzählung ausgebildet. Die Chronik ist reich an Ausschmückungen der älteren Geschichte und an neuen Zuthaten, die sie selbst Auslegung nennt oder Auslegungen entnommen hat. Daniel besteht zur Hälfte aus Sagen, zur Hälfte aus Einkleidungen der Zeitgeschichte in einer Form, die zugleich Auslegung des Ueberlieferten und Trost für die Gegenwart, ja selbst Begründung von Glaubenslehren gewähren soll. Etwas ähnliches bemerkt man in der Interpolation Jes. 19, 18—25. In dem sogenannten Pseudo-Esra gehört die Einschaltung vom Serubabel, die ihrem Wesen nach ethisch ist, in Ansehung der Form, gleich den Traum-Auslegungen Daniels, zur geschichtlichen Hagada, und Manasse's Gebet [*aa*)] ist offenbar erst ein Ergebniss des Berichtes der Chronik.

Der Midrasch war, wie der Chronist beweist, schon in dem ersten Jahrhundert der Seleucidischen Epoche herrschend; die Uebereinstimmung fremdartiger Quellen *a*) in Sagen und Namen zeigt oft, wie alt eine Ueberlieferung sein könne, die wir erst in jüngeren Schriften antreffen. Für manches der Art lässt sich

---

[*aa*) Hebräisch in cod. de Rossi (416) vom Jahre 1422, auch bei שלשלת הקבלה (ed. Ven. f. 19 a, ed. Amst. f. 12 a) und daraus סדר הדורות 34 b, umgearbeitet und erweitert bei שלטי הגבורים f. 107 c.]

a) z. B. des Targum und des neuen Testaments, der Kirchenväter und des Talmud, des Koran und der Hagada.

durchaus kein Alter angeben, als höchstens die äusserste Grenze, daher können die Sagen und Erzählungen, in Bezug auf ihren Ursprung, oft nur gerade so wie die Werke, in denen sie uns vorliegen, klassificirt werden, nämlich nach Epochen, nicht nach einzelnen Generationen, kaum nach Jahrhunderten. Fast alle erheblichen Momente der biblischen, wie der hasmonäischen Periode waren in der vor-Hadrianischen Zeit bereits reichlich mit geschichtlichen Zusätzen und verschönernden Legenden versehen, wie ganze apokryphische Bücher und mehrere Stellen im Buche der Weisheit *a*), Josephus *b*), [Philo *bb*)] und dem neuen Testamente *c*) beweisen. In dem gedachten Zeitabschnitte machen sich aber als hagadische Geschichte vornehmlich folgende Schriften bemerklich: 1) die Zusätze zu Esther, 2) die Zusätze zum Daniel, 3) die Maccabäischen Bücher, 4) Judith, 5) Aristeas, 6) Tobia.

Der Inhalt des Buches Esther musste früh zu mannigfaltigen Volkssagen und Bereicherungen Anlass geben. Die Begebenheit, welche [in der Art, wie sie dargestellt ist] an eine Erlösung der uralten Zeit erinnerte [[1])], erhielt nach [und nach] der Einsetzung des Festes Purim [[2])] eine besondere Wichtigkeit, die Feier grösseren Glanz, und vollends nach der Zeit des Maccabäischen Krieges, wo eine Erlösung gewissermassen erlebt und erkämpft und durch ein ähnliches Fest verewigt worden, mussten beide Ereignisse, die all-

---

a) Vgl. Eichhorns Einleitung in die Apokryphen S. 125.

b) z. B. die Säulen des Seth (Arch. 1, 2), Abraham, Lehrer der Astronomie (ib. 1, 8), Ausschmückung der Geschichte Josephs (ib. 2, 4. 6.), das Orakel an Pharao (ib. 2, 9), Amrams Vision u. Thermutis (ib.), Moses reisst dem Könige die Krone vom Kopfe (ib.), u. bekriegt die Aethioper (2, 10), die Anzahl der verfolgenden Aegypter (2, 15), Mose's Rede (ib.) und Muth (3, 1), der Sieg gegen Amalek (3, 2), Mose's Anrede vor der Offenbarung (3, 5), Bileams Rath (4, 6), Mose's Verschwinden (4, 8 § 48) u. dgl. m. [Arch. 8, 6, 2 *ἐγὼ δὲ καὶ ἐν τοῖς ἐπιχωρίοις ἡμῶν βιβλίοις εὗρον* etc., wo offenbar ein Midrasch gemeint wird.]

[*bb*) s. de vita Mosis.]

c) s. von Henoch (Brief Judae 14, 15), Michael (ib. 9), Moses (Hebr. 12, 21), Jannes (2 Timoth. 3, 8). [Vgl. Hartmann, die enge Verbindung S. 68 ff. 465 ff.]

[[1]) l. erinnern musste. [2]) f. der Purim l., je mehr Purim ein Volksfest geworden.]

jährlich durch die besonderen Institutionen frisches Leben erhielten, manche Phantasie und manche Feder beschäftigen. Die in der Uebersetzung der LXX. befindlichen Zusätze zum Buche Esther mögen zwar von hellenistischen Juden abgefasst sein; allein sie setzen das Dasein solcher Ausschmückungen unter den Juden voraus, wie Josephus und spätere Werke bezeugen. Den Traum und die Gebete des Mordechai und der Esther findet man, mehr oder weniger von dem griechischen Texte abweichend, in dem zweiten Targum des Buches Esther, im Midrasch Esther *a*), in Josippon *b*) und endlich in verschiedenen hebräischen Handschriften *c*) als eigene aramäische Zuthat zu dem Buche Esther *d*). Dieses aramäische Stück ist, mag auch der Ursprung solcher Ausschmückungen alt sein, eine Arbeit der Geonäischen Periode, wie Inhalt *e*), Stil *f*) und

---

a) f. 128 bcd.

b) ed. Breithaupt S. 74—80.

c) Cod. Vatic. Urbin. 1 fol. 869 (Assemani cat. p. 452, 453); cod. [Berol. od. Ken. 150; c.] Ambrosian. B. 35 (de Rossi specimen etc. Tübingen 1783, p. 108), cod. Pii VI (de Rossi l. l. p. 8. 108); codd. de Rossi 7. 42. 737.

d) Abgedruckt bei *Assemani* l. l. und *de Rossi* l. l. p. 122 bis 142, ferner Varianten ib. p. 144—149, zusammen 51 Verse [auch Breslau 1813 in forma min.]

e) Gebete und Aufführungen der alten Wunder, des Moses u. dgl. gehören nicht in den Geist des Buches Esther; der Traum ist dem Daniel nachgebildet; Esther selber hätte schwerlich gesagt: (l. l. p. 140) ולמיסני יתחון היך ריהוק בזעא דלבוש איתתא דוותא. Von dem Hass gegen die Götzendiener ist gleichfalls in Esther keine Spur.

f) Reminiscenzen aus der *Schrift* sind: (p. 128) ויפול בשיחא דיכרא ויתאחד במצדתיה דיטמן וכמן לרגלי דהסידיך vgl. Ps. 9, 16 und 1 Sam. 2, 8; (ib.) ארום חבנא לך vgl. Dan. 9, 8. 11; (p. 130) למה יימרון מעיקנא vgl. Exod. 32, 12, Ps. 79, 10; (p. 132) וחוס כדון על עמך ועל אחסנתך vgl. Joel 2, 17; (p. 136) עאן רעיתך vgl. Ps. 79, 13; (ib.) שמעית מאבהתיי ולחוד אישתעי לן vgl. Ps. 44, 2. 78, 3; (ib.) וית עמך דברת vgl. Dan. 9, 15; (ib.) לחמא מן שמיא לכפנהון ולצחותהון אפיקתא להון מיא מן שמיר טינרא vgl. Nehem. 9, 16 (l. 15); (p. 138) וזנתהון etc. vgl. Nehem. 9, 21; (ib.) ויהבתא vgl. ib. 9, 35. 27; (p. 140) אבוהין דיתמי vgl. Ps. 68, 5. Stellen aus dem *Gebetbuche*: (p. 126) לשמך רבא וקדישא, בישרא ודמא, רבוניה דכל עלמיא דאיתקרי עלנא; (p. 128) ובסורחננא גלינא; (p. 132) דמייחדן ית שמך רמשא וצפרא תדירא; (p. 134) וברי כולא דקניניה שמיא וארעא. Der *Hagada* entnommen ist folgende Stelle: (p. 138) ולחוד ברם דא במהויהון בארעא בעלי דבביהון לא ארחיקינון במלכותא דבבל ולא אשבקינון במלכותא דמדי ופרס לשיצויתהון במלכותא דיון לאשנאה קיימי עמהון במלכותא דאדום ארום אנא ה' אלההון ביומי דגוג

Wortformen *a*) darthun und muss dem Zeitalter des hagiographischen Targum, nicht aber, wie de Rossi *b*) glaubte, dem ein Jahrtausend ältern des Mordechai zugeschrieben werden. In diesen Sagenkreis gehörte wohl auch eine Rolle von Susa *c*), von der uns nichts als der Namen übrig geblieben ist.

Daniel, schon früh, wie aus Ezechiel erhellt, ein gefeierter Name, hat wohl bald zu mancher Erzählung den Stoff geliehen und in Babel, später in Palästina und Aegypten, verbreiteten sich in drei Sprachen die Berichte seiner Wunder und seiner Weisheit. Ihn wählte auch der fromme Zeitgenosse der Hasmonäischen Heldenthaten zur Schilderung jener Zeiten der Trauer und des Entzückens und bald war Urheber und Bedeutung dieser künstlichen Prophezeiung vergessen. Aber während man für letztere vielfach eine Auslegung suchte, wurden Daniel's Thaten mit neuen bereichert, und die älteren Nachrichten verschiedentlich modificirt. Von Daniel's Unternehmungen gegen Bel und den Drachen haben sich in der Hagada *d*) die Spuren erhalten. Noch eine andere Sage, den Daniel betreffend, und die ihn mit dem Propheten Habacuc [*dd*)] in Ver-

---

ומגוג, vgl. Megilla f. 11 a, j. Targ. Levit. 26, 44. Midrasch Esther f. 117 a, 128 c.

a) Nächst einigen auch Jonathan angehörigen Ausdrücken (אפכת entfloh, p. 132; חזה sehen 132, 136; סגד bücken, 140; סלעם verschlingen, 122, 130), trifft man meist Formen, die lediglich dem *hagiographischen* oder auch dem *jerusalemschen Targum* eigen sind, als: אכליותא p. 122, s. Ps. 77, 19. אין (wenn) p. 136. ארום 126, 138 etc. בנין, 125, 136, 140. בר נשא (Mensch), 126, 130. נחן, 126. מן בגלל (damit), 142. היך (das hebräische . . . . כ), 136. הינון, 138. הבל 130, 132 (nicht היכל Tempel, wie an letzterer Stelle bei de Rossi gelesen wird). טליותא 126. ייחום (Familie) 126, s. Ps. 69, 7. כדון (jetzt), 140, 142 etc. לחוד (auch) 132, 136, 138. מטול und אמטילנן 130. סגע, 148. איסתפיתי 142, s. Hiob 32, 7. שבהור zwei Mal p. 140. Noch jüngern Anstrich haben die Worte: הימנותא (p. 124), ולהלן (ib.), סיוע (126), s. Targ. Thren. 1, 19.

b) l. l. p. 103 etc. namentlich p. 120, wo er dasjenige für interpolirt hält, was der spätern Zeit angehören möchte.

c) Nachmanides zum Pentateuch (כי תצא ed. 1545 f. 146 a) citirt aus einer מגלת שושן [Susanna, Delitzsch de Habac. p. 46, vgl. כ"ח Th. 6 p. 256 u. ff. hieraus bei Delitzsch l. l. p. 101].

d) s. Bereschith rabba c. 68 f. 77 ed. und die nächst folgenden Anmerkungen [vgl. כרע בל in dem Piut ויהי בחצי הלילה].

[*dd*) חבקוק = אריה. Dies vielleicht der Ursprung der Sage, woraus man

bindung setzt, ist in aramäischer und in hebräischer Sprache vorhanden; letzteres bei Josippon *a*), ersteres aber als ein Fragment *b*), das wir gleichfalls dem Zeitalter des hagiographischen Targum zuweisen müssen. Vom Daniel, der selbst ein Erzeugniss der Hasmonäischen Epoche ist, ist der Uebergang zu dem Cyklus der Maccabäer-Sagen, gleich dem von Esra zur Chronik; wie dem Chronisten die Thaten des Esra, so erscheinen gewissen späteren Autoren die der Maccabäischen Märtyrer und Helden in der Glorie des Wunderbaren. Am meisten frei von dem Sagenmässigen erhält sich das sogenannte erste Buch der Maccabäer, welches sich höchstens, gleich den klassischen Historikern, erlaubt, Gebete und Reden seinen Helden in den Mund zu legen, und das wir den „Büchern der Könige" der prophetischen Zeit gleichstellen; allein die folgenden Maccabäischen Bücher, ursprünglich in Alexandrien verfasst, sind fast nur Sage, die zum Theil in späteren Hagada's wieder angetroffen wird. Unter den vielfältigen hagadischen Thema's aus der Maccabäischen Epoche tritt die Erzählung von der Mutter und den sieben Söhnen besonders glänzend hervor, sie bildet eine Zierde

---

bei den LXX den Verfasser machte; die Sage vom **Engel** als Löwe s. Midr. Ps. 24 f. 18 d, Midr. Cant. 1, c, Bamidb. rab. 257 b, wo auch der von Palästina gekommenen Steine gedacht wird, vgl. Raschi Dan. 6, 18, Delitzsch l. l. p. 37 ff.]

a) p. 34—37. [vgl. R. Saadia zu Dan. 6, 23 (auch bei Bochart hieroz. 3, 3 p. 749)].

b) In pugio fidei (p. 956, 957 ed. Lips.) wird aus Bereschith rabba (s. unten Cap. 18) ein aramäisches Fragment [abgedruckt in Delitzsch de Habacuco p. 32, 33] citirt, anfangend: וישליכו אותו הבורה הדא דכתיב בדניאל ואיתכנשו בביאי על מלכא ואתהפכו und mit der 21. Reihe also schliessend: אכלו אינון אריותא קדמיו דמלכא וקדם דניאל. Gleich in der zweiten Reihe sagen die Babylonier von dem Könige: לביל תבר ולתנינא קטל ולכמריא קטל קטלינון (Bel destruxit, draconem interfecit et sacerdotes occidit). Sprache und Schreibart sind fast *syrisch*, als: נב (ad), שלם (tradere), אלץ (coëgi), ונאכלוניו, דניכפנון, דנאכלון (ut devorarent, esurirent), בישאלא (cibus), מר (domine), אידיה (manum suam), סערא (capillum), חצאדי (messores), מיוכלתא (cibus), וסאמיה (et eum posuit), שאבקת (relinquis), מטול (quia), אדיק (prospexit). [Dies kommt aus der syrischen Version, wie Munk richtig hat (notice p. 85), aber schon Hieronymus (praef. ad Habac.) schöpfte diese Geschichte aus der jüdischen Ueberlieferung. Eine jüngere jüdisch-persische Uebersetzung ist ms. in Paris (Munk p. 85); d. ganze persische Stelle über Bel u. Drachen u. חבקוק, mitgetheilt in Delitzsch de Habac. fin.]

der historischen Hagada aller Jahrhunderte *a*). Von mehreren hierher gehörigen Schriften, als dem vierten Buche der Maccabäer, dem Leben des Hyrcan *b*), dem Buche des Hasmonäischen Hauses *c*) hat sich nichts als der Namen erhalten, und mit ihnen ist für manche geschichtliche Mittheilung in den jüdischen Nationalschriften vermuthlich die letzte Quelle versiegt. Mit den Maccabäischen Sagen steht das Buch Judith in einer doppelten Verwandtschaft: einestheils giebt es uns gleichfalls die Sage einer Erlösung und eines angeblichen Volksfestes; anderntheils wird in der späteren Hagada Judith als Tochter des Jochanan oder des Mathatia und als Heldin der Hasmonäischen Zeit dargestellt. Es findet sich in einer von dem griechischen Text völlig abweichenden Gestalt in den Sammlungen der hagadischen Geschichten *d*), und schon Hieronymus meldet, dass Judith in aramäischer Sprache von den Juden nicht als kanonische Schrift, sondern als eine Geschichte betrachtet

---

a) s. II. Maccab. c. 7, die Schrift de Maccabaeis (c. 8 bis 17), Gittin 57 b, Midrasch Thren. f. 67 d, Pesikta rabbathi f. 70 a, מעשיות המדרשים (cod. Vatic. 285 N. 4), Josippon S. 182 etc., 783, Tana debe Eliahu c. 30 f. 159 ab, Midrasch der Zehngebote N. 2, Jalkut Deuter. f. 301 d, Thren. f. 168 a, R. Joseph ben Salomo in dem Jozer: אודך כי אנפת (für den Chanuka-Sabbath) [בת עמי תיליל (מחזור ספרד zu 9. Ab); כד הקמח v. אבל)]. Einen persischen Commentar dazu findet man in cod. de Rossi 1093 N. 4.

b) I. Macc. 16, 23. 24. Vgl. Eichhorn l. l. S. 289, 90.

c) Halachoth gedoloth f. 141 b: זקני בית שמאי וזקני בית הלל הם כתבו מגלת בית חשמונאי ועד עכשיו לא עלה לדורות עד שיעמוד כהן לאורים ותומים. Ein zu Anfang des 4. Säculums der Seleucidischen Aere verfasstes Buch über die Hasmonäer wurde also 800 Jahre nachher für verloren gehalten. Einer מגלת חשמונאי wird auch in der Vorrede zu חבור יפה des R. Nissim gedacht [lib. Machab. chald. cod. K. 19; hebr. ib. 332, 338].

d) Megillath Taanith c. 6, Hagada bei [ארחות חיים f. 118 a] כל בו § 44 f. 47 d und R. Nissim ben Ruben zu Alfasi Sabb. c. 2, R. Nissim in חבור יפה ed. Vened. f. 63 (wo Judith nicht genannt wird), יהודית in מעשיות cod. Vatic. 285, R. Joseph ben Salomo l. l., R. Samuel in Tosaf. Megilla 4 a. Vgl. R. Asaria de' Rossi l. l. c. 51 f. 163, R. Gedalja in שלשלה הקבלה f. 17 a. [Ausführlicher ist das ס' יהודית in cod. de Rossi cod. 1094 No. 2, vermuthlich übereinstimmend mit חמדת ימים Th. 2 f. 68 d–71 c., aus dem hebr. ins persische übersetzt ms. מאסף 1809 p. 71—85 hebr. Auszug von David Franco-Mendez; von demselben auch תשועת ישראל ביד יהודית (Schauspiel) Rödelheim 18.., jüd.-deutsch Judit Frkft. a. M. 1715, folgt Luthers Version (Schudt 4, 2, 116) Munk l. l.]

wurde [a [1])]. [Indess ist diese aramäische Uebersetzung jünger als Origenes a [2])]. Es wäre wohl möglich, dass in einer palästinensischen Stadt a), zum Andenken an die Heldenthat eines Weibes, ein Volksfest gefeiert, und, nachdem die wahre Veranlassung vergessen war und einer mannigfach ausgestatteten Sage Platz gemacht hatte, der Judith zu Ehren eine Geschichte, vermuthlich noch vor der Zerstörung des Tempels, erdichtet wurde.

Die Erzählung des Aristeas b) von der Anfertigung der griechischen Bibel-Version, die schon Josephus benutzte, schmückt den Ursprung dieser Version mit einer Art mythischer Maschinerie aus, um ihr die [[1])] vielleicht nicht selten [auch] von den Palästinern bestrittene Autorität zu verschaffen. Vermuthlich ist alles, was er berichtet, ersonnen [bb)]; aber in der unglücklichen Zeit, in der Josephus schrieb, wurden diese Sagen um so mehr in Ehren gehalten, als sie das jüdische Gesetz, das auch anderweitig von Römern (Tacitus) und Griechen (Apion) angefeindet wurde, verherrlichten. Tobia endlich, eine moralische Erzählung, deren Ursprache und Abfassungszeit ungewiss ist — obwohl sie noch vor der Hadrianischen Epoche gedichtet scheint — war vor dem fünften Jahrhundert bereits aramäisch vorhanden. Eine kurze Erwähnung ihres Inhaltes — obschon ohne Nennung der Namen — geschieht in den Einschaltungen zum Tanchuma c). Die Geschichte Tobi ben Tobiel, in hebräischer Sprache, ist zuerst Constantinopel 1516 und 1519 erschienen [cc)]. So sehen wir denn schon in jener Periode die historische Hagada in allen Formen ausgebildet: Sagen-

---

[[1]) f. die l.: bei den Griechen und.]

[a [1]) in prologo ad h. l.]

[a [2]) in epist. ad Africanum.]

a) Bethulia [Βετυλούα], wenn der Namen nicht fingirt ist, könnte [בתול (Jos. 19, 4) oder] בני חול (j. Maaseroth c. 2 § 2), in בית חול [cf. בית חלא Ebedjesu 96)] verwandelt, sein [(aber die Lage?).]

b) Hebräisch von R. Asaria de' Rossi in Meor enajim f. 10 b—26 b.

[*bb*) Vgl. auch Bernhardy Grundriss Th. 1 Halle 1836 S. 365.]

c) האזינו f. 86 cd. vgl. die Geschichte von Mathanja im Midr. der Zehngebote N. 7. (s. unten S. 144.)

[*cc*) Sie ist persisch übersetzt ms. (Munk l. l. p. 84).]

geschichte, Legenden, Ausschmückungen, Bearbeitung von Volkssagen, moralische Erzählungen, Parabeln, und zwar sowohl in aramäischer als in griechischer Sprache, und manches, das uns in jüngeren halachischen, hagadischen, targumischen Werken aufbewahrt ist, dürfte seinen Ursprung in jener Epoche haben, welche zu allen Thätigkeiten der späteren Jahrhunderte den Grund gelegt hat.

Die Reihe des geschichtlichen Midrasch aus der folgenden [mischnisch-] talmudischen Epoche (A. 140—500) eröffnet ein Werk, das vorzugsweise Hagada heisst: die Hagada zu Pesach *a*) und zwar, weil es an den Abenden dieses Festes in jeder Familie vorgetragen, erzählt wird. Es enthält eine kurze Schilderung von dem Auszuge aus Aegypten, mehrere dahingehörige Stellen aus den halachischen Schriften und Danksprüche. Das älteste Stück ist vielleicht der hebräische Anfang; nächst dem die aramäische Introduction, die aber in ihrer jetzigen Gestalt erst nach der Zerstörung Jerusalems gearbeitet sein kann; das übrige findet sich grossen Theils in der Mischna, Tosefta, Mechiltha, dem Sifri und beiden Talmuden *b*).

---

a) אגדה oder הגדת פסח, auch אגדתא genannt, (s. Pesachim f. 115 b, [cf. ה"ג c. 24 f. 45 d)], umfasst eigentlich nur den Theil des gedruckten Pesach-Vortrages, der sich mit den Worten ונאמר לפניו הללויה endigt. Hierauf folgt nämlich in 2 Abschnitten das הלל (Ps. 113 bis 118), der Schluss-Segen אשר גאלנו (den R. Tarfon und R. Akiba verfasst zu haben scheinen, s. Mischna Pesachim c. 10). Das Gebet יהללוך (von Rab Jehuda citirt, Pesachim 118 a), der 136. Psalm, der Hymnus נשמרת (von R. Jochanan angeführt, ib.). Hiermit war der zweite oder uneigentliche Theil der Hagada, nämlich das Hallel, geschlossen. Nach und nach wurden noch hinzugefügt: 1) einige Gebetstücke für den Sabbat, die auf נשמרת folgen, 2) zwei im elften Jahrhundert verfasste Piutim, 3) der von R. Joseph tob Elem herrührende Schluss חסל סדור פסח. Keine rabbinische Autorität des Mittelalters kennt eine weitere Zuthat der Hagada. Erst etwa seit dem 15. Jahrhundert sind noch 4 Stücke hinzugesetzt worden: כי לו נאה, אדיר הוא, אחד מי ידוע, und [(l. noch später)] das einem deutschen Volksliede nachgeahmte חד גדיא; sie sind in neueren Ausgaben der Pesach-Hagada mit Recht unübersetzt geblieben. [In Murners Uebersetzung (Frkf. 1511 in 4.) fehlen preces quaedam et hymni (Wolf 2, 1287).] R. Saadja Gaon (s. Abudraham f. 85 a) schloss mit dem erwähnten Schluss-Segen die Hagada. [R. Amram Gaon eifert gegen Aenderer in der Hagada (תשב"ץ Th. 3 No. 290).]

b) מה נשתנה ist aus Mischna Pesachim 10, 4 und älter als die Tempel-

So wie diese Hagada in ihren Bestandtheilen halb historisch, halb liturgisch ist, so bietet eine zweite dieser Periode angehörige Schrift eine gleiche Doppelgestalt dar: nämlich Megillath Taa-

Zerstörung, daher ist auch der darin befindliche Satz, die Opferspeise betreffend, später ausgelassen worden (vgl. die Pesach-Ordnung im Mordechai). עבדים היינו citirt Rava in Pesachim f. 116 a. מעשה ברבי אליעזר wird schon von Tosafoth Aboda sara (f. 45 a) aus der Hagada angeführt, scheint ihr also eigenthümlich anzugehören; eine ähnliche Erzählung liest man Tosefta Pesachim Ende. אמר רבי אליעזר בן עזריה findet sich in der Mischna (Berachoth 1, 5), Tosefta (Berachoth 1), Mechiltha (f. 8 a) und dem Sifri (ראה Col. 170). ברוך הוא bis ברוך המקום scheint jüngeren Ursprungs; Phrasen der Art trifft man im Tana debe Eliahu (vgl. vornehmlich c. 18 f. 103 b, s. oben S. 113) und im Tanchuma (s. unten Cap. 12). כנגד ארבעה בנים ist der Mechiltha (f. 8 c und Ende בא) entnommen, und stammt aus einer Boraitha (s. j. Pesachim 10, 4, wo die Antworten anders geordnet sind). יכול מראש חדש gehört gleichfalls der Mechiltha (f. 8 c). מתחלה עובדי ע״ז citirt Rab (j. Pesachim 10, 5. Pesachim f. 116 a), vermuthlich meinte er das ganze, bis מצילנו מידם reichende, Stück. Der Abschnitt צא ולמד bis דצ״ך עד״ש בא״חב wird in Bruchstücken an verschiedenen Orten wiedergefunden. Schon die Mischna (Pesachim 10, 4) sagt: ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה, und in der That ist jener Abschnitt ein Midrasch der hier angegebenen biblischen Stelle (Deut. 26, 5—7), welchen die Mischna bereits vor sich gehabt haben mag. Ausserdem kommt das Stück וירד מצרימה bis מצוינים שם auch im Sifri (כי תבא Col. 21 b [cf. Jalk. Deut. f. 301 a]) vor, woselbst es dann heisst: וירא את עניינו כמה שנאמר ויראיתן על האבנים, ואת עמלינו כמה שנאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכו׳ אגדה, ר׳ יהודה היה נותן בהם סימנים דצ״ך עד״ש בא״חב. Demnach hätte — mit unwesentlichen Abweichungen — der gesammte Abschnitt im Sifri gestanden; das Wort אגדה bezeichnet ganz deutlich, dass hier so sehr abgekürzt werde, weil die Stelle anderweitig aus der Hagada bekannt sei. (Ein kurzes Citat siehe Joma 74 d). Wirklich findet man sie vollständig im לקח טוב (f. 83 a) des R. Tobia, der bekanntlich den Sifri excerpirt [dass aber die ganze Stelle ehemals in Sifri selbst zu lesen war, erhellt aus פירוש תפלות ms. ומארמי אובד אבי עד רבן גמליאל וכל האגדה הוא נדרש מספרי בוודוי בכורים]. Von dem Stück ועברתי בארץ מצרים findet sich auch in der Mechiltha (f. 4 b) eine Spur, und der Schluss wird amplifizirt in Schemoth rabba c. 8 Ende mitgetheilt [אשכל הכפר c. 85 citirt aus der אגדת פסח: ועברתי . . . אני אני הוא ולא אחר bis ולא מלאך . . .]. Den Abschnitt רבי יוסי הגלילי אומר (bis לקו חמשים ומאתים מכות) liefert die Mechiltha (f. 13 d) abgekürzt; vgl. Midr. Ps. c. 78 f. 30 b. Auf das, wie ich glaube, der Hagada selbst gehörende Stück כמה מעלות טובות [bereits selbstständig in כוזרי 3, 11 angeführt], folgt der letzte, die Psalmstücke einleitende, Theil der eigentlichen Hagada: רבן גמליאל אומר, der sich fast mit denselben Worten in der Mischna (Pesachim 10, 5. 6, vgl. Midrasch Ps. 113 f. 40 d) findet [s. Reifmann über die Hagada in ציון 2, 61 ff.].

nith *a*), die Hagada und Halacha zugleich ist. In diesem Büchlein werden nach der Reihefolge der Monate des jüdischen Jahres die Tage aufgezählt, an welchen wegen eines freudigen Ereignisses, an das sie erinnern, nicht gefastet werden darf. Demnach ist die Tendenz der Schrift eine practische Halacha, ihr Inhalt aber besteht aus Erzählungen überlieferter Geschichte. Diese Megilla, ursprünglich in aramäischer Sprache und etwa zu Anfang des zweiten Jahrhunderts abgefasst *b*), enthält ohne Zweifel Elemente, die aus älteren Werken herstammen, aber auch deutliche Merkmale jüngerer Zusätze *c*). Sie wird schon in der Mischna und nachherigen halachischen Schriften als ein geschriebenes Buch citirt *d*), jedoch war gegen die Mitte des 3. Säculums die für jene Tage vorgeschriebene Verfügung des Nichtfastens bereits aufgehoben *e*). Manches in dem Buche stimmt mit der beglaubigten Geschichte überein; dasjenige, was sich davon erhalten hat, ist öfter gedruckt und commentirt worden *f*), in seiner jetzigen Gestalt jedoch offenbar ein Commentar der älteren Megilla dieses Namens, doch älter als das 8. Säculum *g*).

Von einer Megillath Juchasin *h*) ist in der Mischna und sonst noch einige Male die Rede *i*). Dies Buch hat Geschlechts-

---

a) מגלת תענית Amst. 1711, 12 Capitel stark.

b) s. Baba bathra f. 115 b, [Rosch hasch. 19 a.] vgl. Cholin f. 129 b.

c) Vgl. Wolf biblioth. Th. 1. p. 385, Th. 2 p. 1325, Th. 3 p. 1196.

d) Mischna Taanith 2, 1. j. Taanith c. 1 § 4, Sabb. 13 b, Taanith 15 b. Cholin 129 b; vgl. Raschi zu Erubin 62 b, Taanith 12 a, 15 b, 17 b.

e) Schon R. Jonathan sagt (j. Megilla 1, 4, j. Taanith 1, 4. 2, 12): בטלה מגלת תענית.

f) Eine Handschrift vom Jahre 1344 hat de Rossi (cod. 117); die ältesten Ausgaben sind Mantua 1513 und Venedig 1610.

g) Der Schluss des 12. Capitels über die Fasttage, findet sich schon Halachoth gedoloth f. 39 b [nach Bloch (Geiger B. 4 S. 221) ist dieser Schluss aus ה"ג in מ' תענית hineingekommen] und zwar mit erläuternden Zusätzen (vgl. zum 9. Tebeth: ובו ביום מת עזרא הכהן ונחמיה בן הכליה), wie namentlich aus den Worten des R. Abraham Levi (ס' הקבלה f. 44 a: מימי רבותינו הקדמונים שכתבו מגלת תענית גזרו תענית בט' בטבת ולא ידעו על מה הוא) erhellt [vgl. die Selicha אזכרה מצוק. Nach ר' חיים (aus אשכול הכפר) ist es der Todestag des נוצרי].

h) מגלת יוחסין.

i) Mischna Jebamoth 4. 13, j. Taanith 4, 2, Jebamoth 49 a [l. b], Vaichi rabba f. 110 b, Jalkut Chron. f. 159 a, Pesachim 62 b; aus letzterer Stelle möchte

Verzeichnisse und Familiennachrichten, offenbar aber auch hagadische Sagen und erdichtete Genealogie, enthalten. Dergleichen verdächtige oder ersonnene Geschlechtstafeln finden sich bereits in der Chronik, im Buche Judith, [den Evangelien] und den Targumim der späteren Jahrhunderte [*aa*)]. Nicht viel Tröstlicheres lässt sich von einem Buche Adams *a*) sagen, das man schon zu Anfang des 3. Säculums gekannt haben soll und das offenbar apokryphisch war, wenn man nicht die ganze Erzählung als Allegorie betrachten will. [Hieher gehört auch das nur noch griechisch vorhandene Buch vom Leben und Tode der Propheten *bb*).]

Indessen hat es um jene Zeit verschiedene Sammlungen von Sagen und Erzählungen gegeben, die selbst, gleich ihrem Inhalt, verschiedenen Epochen und Verfassern zugehören. Wir haben Boraitha's, die Geschichte enthalten *b*), und Werke mit theilweisem Inhalt der Art, die Compilationen sind, und ältere schriftliche Quellen voraussetzen *c*). Zudem finden sich Fragmente von geschichtlicher Sage, die unstreitig irgend einem Buche entnommen sind, zumal da wir Aehnliches im Josephus vorfinden *d*). Ferner werden oft im Talmud Erzählungen blos citirt und demnach als bekannt vorausgesetzt, oder nach ihrem kurzen Inhalte angegeben, die man

---

man folgern, dass die chronistischen Genealogien in diesem Buche gedeutet wurden [bei Jalk. Ex. f. 98 b מגלת סתרים. Die Chronik selber heisst daher ס' יוחסין (s. ארחות חיים f. 6 a u. כל בו No. 4)].

[*aa*) vgl. die γενεαλογίαι bei Paulus ad. Tit. 3, 9, 1 Timoth. 1, 4.]

a) Vgl. die Antwort Samuels, Baba mezia f. 86 a, Beresch. rabb. f. 27 d etc., Vajikra rabba 181 b, Midr. Kohel. 84 a.

[*bb*) s. H. A. Hamaker, commentatio in libellum de vita et morte prophett. Amsterd. 1833 in 4.]

b) z. B. [ausser] Seder Olam; s. ferner [l. die alte Boraitha] Kidduschin f. 66 a, und die so häufig in Tosefta, Sifri, Sifri sutta (Jalkut Num. f. 232 b) und Mechiltha vorkommenden Stücke, die mit מעשה [פעם אחת] oder ;כבר beginnen. Vgl. Menachoth 64 b [שמות רבה c. 5 מלמד שהיו בידן מגלות שהיו משתעשעין בהן משבת לשבת].

c) Ein grosser Theil der Hagada's in den Talmuden und Midraschim gehört hierher, zumal wo die Geschichten sich häufen, wie in Aboth R. Nathan, Midrasch Thren., Tr. Taanith u. dgl. m.

d) z. B. von Elasar Poira, s. Kidduschin l. l. [und Joseph. archaeol. 13 s. auch arch. 14, 9. 4 17, 6, 4.]

in späteren Werken ganz oder vollständiger findet *a*). Anderntheils sind in den Schriften der Geonäischen Periode viele Geschichten zu finden, die älter als diese Schriften sind, obgleich sie in den älteren Werken vermisst werden. Endlich citirt Raschi ausdrücklich bei Gelegenheit der Vervollständigung in der Gemara nur angedeuteter Geschichten, die Bücher der Hagada als seine Quelle *b*). In diesen Büchern waren Erzählungen der mannigfaltigsten Art gesammelt; neben alten Ueberlieferungen standen sehr neue Geschichten, von denen manche durch jüngere Hände der talmudischen Hagada einverleibt wurden. Solche Zusätze aus der Hagada pflegen an denjenigen Stellen der Gemara sich zu finden, wo die Formel ואמאי קרו ליה („weshalb nannten sie ihn so?") eine nachfolgende Erklärung einleitet *c*). Von den in den halachischen und hagadischen — auch den verlorenen — Werken befindlichen Erzählungen sind späterhin Sammlungen angestellt worden, die theils handschriftlich, theils gedruckt noch vorhanden sind *d*). Eine in der Vaticanischen Bibliothek befindliche Compilation der Art *e*) enthält unter den 33 Geschichten auch

---

a) Vgl. Cholin 106 a oben [j. Berach. c. 8 § 1 f. 31 b על הראשונים נאכל בשר חזיר] mit Tanchuma 73 b, Taanith 8 a mit Aruch חלד, Sanhedrin 44 b mit j. Chagiga 2, 2; [ferner Kiddusch. 80 b כי האי עובדא und R. Chananel in Tosaf. ib. (die Matrone von Ephesus)] s. Raschi zu Nedarim 50 ab, Sota 22 a, Cholin l. l.

b) אגדה, אגדתא oder ספרי הגדה; s. Raschi zu Taanith l. l., Meila 17 b, Sanhedrin 31 b, Bechoroth 16 a; vgl. *Rapoport* רבינו נתן S. 45 Anm. 45, und רבינו נסים S. 79 Anm. 39.

c) Rapoport רבינו נתן S. 72 [74].

d) מעשיות התלמוד Constpl. 1519 [(del.)], Venedig 1644; חבור מעשיות Ferrara 1554 in 8. (36 Bl.), Venedig 1605 in 8 (56 Bl.), Verona 1647 in 12. Vgl. auch [(del.)] Catal. Oppenh. S. 704 N. A. 323, die verschiedenen jüdisch-deutschen Maasse-Bücher (Wolf Th. 2 p. 1360), סדר הדורות f. 137 a und die folgenden Anmerkungen. Cod. Vatican. 285 und 299. Cod. de Rossi 563 N. 11. 24. 26. 30. עובדי דחסידי aus der j. Gemara citirt eine Glosse in Midr. Koheleth 108 b; אגדת פרקא דחסידי nennt R. Israel hinter ראשית חכמה f. 287 a. [Tr. Taanith c. 3 und המנהיג § 15 auch j. Taanith c. 3. Siehe ferner: חובות הלבבות 9, 6, Aruch אסקוטלא, נס 3, ר״ש zu שביעית 9, 1, Tosaf. Bechoroth f. 44 a כפתור ופרח 60 a, 71 a, 84 a, 307 b, 410 b, 417 a, מגן אבות 13 a, תש״בץ Th. 2 No. 128 f. 29 b, מנורת זהב כולה 368 b, תהלה לדוד Const. 1577 f. 3 a, מסורת התלמוד häufig.]

e) Cod. 285, auch cod. 299.

folgende: Judith, Antiochus, die Mutter mit den sieben Söhnen, Armilus, Ben Sira und eine Erzählung von R. Josua ben Levi, mit welchem Elia reist, welcher scheinbar stets den Leuten, die ihn gastlich aufnehmen, übel mitspielt, während er den Bösen Wohlthaten erzeigt. Zuletzt erklärt er den Zusammenhang der Sache dem erstaunten R. Josua, mit der Lehre, dass die Wege der Vorsehung verhüllt seien u. s. w. *a*). Deutlicher wie in dieser Geschichte konnte es nicht verrathen werden, dass hier Elia und R. Josua blos hagadische Personen sind, um der Belehrung Colorit zu geben. Ohne Zweifel sind mehrere Geschichten, in denen die Genannten figuriren, blosse parabolische Einkleidungen, die einestheils an die ethische, anderntheils an die dramatisch auslegende Hagada anknüpfen; in allen drei Formen war es dem Darsteller nur um die geistige Frucht zu thun, die von der hagadischen Hülle umschlossen ist. Geschichtliche Parabeln der Art finden sich in den verschiedensten Werken der Hagada *b*).

---

a) Dieselbe Geschichte (jüdisch-deutsch im Oppenh. Cat. Octav N. 884 [und Maase-Buch f. 11]) hat auch R. Nissim aufgenommen (s. unten S. 133), früher aber schon in einer veränderten Gestalt *Muhamed* (Koran Sura 18 die Höhle), der die, stets gemeinschaftlich und hier sehr passend auftretenden Charactere des Elia — des überall gegenwärtigen Retters und Lehrers — und des frommen, an Wunderschicksalen wie an Hagada's reichen R. Josua ben Levi, höchst ungeschickt in Pinehas (wie man dort den „Diener Gottes" erläutert, auch ist nach jüdischen Sagen Elia und Pinehas identisch) und Moses verwandelt, letztern als den Schüler darstellend. *Rapoport*, von welchem diese Bemerkung (in einer geschriebenen Beilage zu seinem Leben des R. Nissim, Anm. 39 am Schluss) herrührt, folgert auch hieraus [(l. beweist damit)] ganz richtig, dass manche erst in späteren Sammlungen befindliche Erzählungen weit älter seien. [Neu bearbeitet ist die Erzählung in Adlers Synagoge, B. 1 S. 112—118, auszüglich bereits in Creizenach's Geist u. s. w. (1824) S. 328—330.]

b) Eliahu sutta c. 8 Ende: Gott und Elia; Boraitha R. Elieser c. 15: vom Guten und Bösen; ib. c. 34: von den drei Freunden ([frei übertragen von Michael Heymann Eleg. Zeit. 1810 2. April No. 66.] vgl. *Val. Schmidt* Anmerkungen zur disciplina clericalis S. 95 etc. [כד הקמח s. v. אבל, Schudt 4, 2, 412, der die Quelle nicht kannte, Zunz in Gesellsch. Jahrg. 1819 No. 187 S. 747, Rosenöl B. 1 S. 175, Krafft S. 133.]). Siehe Rabbathi bei Abravanel in ישועות משיחו (f. 28 a) von den Messias-Perioden, und dessen sinnreiche Erklärung. Dieser Schriftsteller vergleicht ausdrücklich (l. l. f. 13 a) die Erzählungen von Elia und R. Josua mit den Platonischen Gesprächen und dem Dialoge Gottes

Man hat aber den historischen Vorrath der Hagada noch auf andere Weise als sittlich religiöses Moment bearbeitet. Nächst den poetischen Einkleidungen hatten noch drei Gattungen von Geschichten in dieser Beziehung eine wesentliche Bedeutung: 1) National-Begebenheiten, 2) Wundersagen, 3) Züge aus dem Leben hochgeachteter Personen. Während die Schicksale des jüdischen Volkes, die Schilderung seiner mannigfachen Leiden, die Beschreibung glücklicher Rückkehr von Trübsal zur Freude, die Bande des Glaubens und der Nationalität fester knüpften, erhöhete das geglaubte Wunder das Zutrauen zu dem Gotte der Väter, der auch der Gott der Verstossenen ist, und aus dem Leben der Frommen und der Weisen schöpfte man Muth und Belehrung. Solchergestalt entstanden Sammlungen von Geschichten aller Art, Behufs der Stärkung im Glauben und in der Tugend. Unter diesen ist die berühmteste diejenige, welche R. Nissim etwa um das Jahr 1030 veranstaltete und zunächst für seinen Schwiegervater Donasch *a*) bestimmt hatte. Die Erzählungen werden durch den Verfasser zu einem Ganzen, das als Sittenbuch auftritt, vereinigt und weiss er mit vieler Gewandtheit aus einem Thema in ein anderes überzugehen, auch hier und da der Darstellung mehr Leben zu verleihen. Die meisten von diesen Erzählungen, deren Zahl sich auf etwa 60 beläuft, finden sich in der Mischna und der Boraitha *b*), in dem jerusalemschen *c*) oder dem babylonischen Talmud *d*), in den Schriften der Haga-

---

mit Hiob. Schon in der Chronik (II. 21, 12) tritt Elia nach seinem Verschwinden auf.

a) Laut Titel und Vorrede des Büchleins; vgl. *Rapoport* רבינו נסים S. 74, 76—78. Dass dieser Donasch der bekannte Grammatiker sei, ist indessen nichts weiter als Vermuthung.

b) [חבור יפה ed. Amst.] f. 18 a der sterbende Vater (Edujoth 5, 6), 10 b der Schüler und das Mädchen (Sifri Col. 68, vgl. Menachoth 44 a).

c) 3 b das Begräbniss (j. Chagiga c. 2 § 2, Sanhedrin 6, 6), 27 b das Verwahrniss (j. Demai c. 1 § 3; vgl. Debarim rabba f. 292 a), 34 b Abba Judan (j. Horajoth 3, 4; vgl. Vajikra rabba f. 170 d).

d) 2 b R. Broka (Taanith 22 a), 6 a der Taubenschlag (Kidduschin 39 b, Cholin 141 a), ib. Elisa ben Abuja (Chagiga 15 a), 7 b das Gesicht Mosis (Berachoth 61 b), 8 ab zwei Geschichten von Nachum Gimso (Taanith 21 a [vgl. j. Pea Ende]), 9 a R. Elasar ben Simeon (Baba mezia 85 a), ib. Rabbi (ib.), 10 a R. Chija bar Abba (Sabb. 119 a), ib. Joseph der Sabbat-Verehrer (ib.),

da *a*), zum Theil etwas anders lautend, wieder. Einige sind älteren, jetzt verlorenen Geschichtssammlungen entnommen *b*). Für einige aber fehlt bis jetzt die hagadische Quelle *c*), die entweder eben jene Hagada-Sammlungen oder vollständigere Exemplare der uns bekannten Hagada's waren. Das Werk des R. Nissim ist ver-

---

10 b Kamchith (Joma 47 a [vgl. j. Joma 1, 1]), ib. Rab Huna und seine Nachbarin (Taanith 21 b), 11 b R. Saccai (Megilla 27 b), ib. und 12 a vier Erzählungen von R. Chanina ben Dosa (Taanith 24 b, 25 a), 13 b R. Meir (Aboda sara 18), 15 a die Frau Rab's (Jebamoth 63 a), ib. b. die Frau des R. Chija (ib.), 16 a die Jungfrau und die Wittwe (Sota 22 a), 16 b R. Akiba's Frau (Nedarim 50 a), 17 a Hillel (Joma 35 b), ib. b R. Elasar ben Charsom (ib.) ib. Schemaja und Abtalion (ib. 71 b), ib. Onkelos (Aboda sara 11 a), 18 b der geduldige Hillel (Sabbath 31 a, Aboth R. Nathan c. 15), 19b Nicodemon (Taanith 19 b, 20 a), Abaje (ib., 21 b, 22 a), 26 a R. Meir (Joma 83b), ib. b Antonin und Rabbi (Aboda sara 10 b), 28 b ein Schüler (Berachoth 23 a), 29 a R. Akiba (Erubin 21 b), 34 a Elasar Bartota (Taanith 24 a).

a) 4 a R. Josua und der Blinde (Eliahu sutta c. 23 f. 54 b), 7 a Fabel vom Fuchse (Midrasch Koheleth 98 c), 21 b das Kind und das erste Buch Mose (Midrasch der Zehngebote N. 5, Eliahu sutta c. 17 f. 45 a [s. מחנה לוי S. 73 ff.]), 22 a die beiden Knaben (Midrasch Prov. c. 31 f. 58 d), 22 b Judith (s. oben S. 124), 25 a der Scheinheilige (Pesikta rabbathi N. 22 f. 40 c), 28 a R. Meir (Midrasch der Zehngebote N. 7), 37 b R. Akiba und der Todte (Midrasch der Zehngebote N. 7, Eliahu sutta c. 17 f. 45 b, Tr. Calla und Tanchuma (נח) bei R. Isaak Abuab in [מנורת זהב כולה =] מנורת המאור cap. 9; aus Tanchuma auch angeführt von R. Israel in מנורת המאור hinter ראשית חכמה f. 291 b [und המוסר c. 7 f. f. 85 a]; aus der Hagada [מאזני צדק S. 121 (בהגדותיהם) und] in כל בו § 114 f. 133 a [nachgebildet ist die Erzählung in מדרש הנעלם ·· האי יודאי דהוה אזיל לבי סורא קידיניא, aus מדרש citirt sie רוקח bei הירץ טרויש f. 72 a], 38 a Salomo und der Dieb (Midrasch der Zehngebote N. 8), 34 a die beiden Brüder (Vajikra rabba 208 b)

b) 16 a die Hexe (angedeutet Sota 22 a, s. ib. Raschi). 26 b die Vernachlässigung des Händewaschens (s. Joma 83 b, Cholin 106 a ob. und Raschi ib.; allein die Geschichte findet sich auch Tanchuma 73 b, Bamidbar rabba 279 c). 38 b R. Josua ben Levi (s. unten S. 141). 29 b Nathan und Channa (s. Sanhedrin 31 b und Raschi ib., Sabb. 56 b und R. Tam ib. in Tosaf., Scheelthoth N. 42 f. 13 d, Rapoport רבינו נסים S. 79, 80) [; bearbeitet in מחנה לוי S. 174 ff.].

c) 4 b Elia und R. Josua ben Levi (s. oben S. 130), 12 b Joseph der Gärtner und seine Frau. 14 a Salomo und die Frauenprobe. 20 a der fromme Metzger [diese beiden auch in anderer Fassung bei Sabara שעשועים S. 7, 20.) (s. unten S. 144 vom Midrasch der Zehngebote). 23 b der Reiche und der Arme. 24 a Elia und der Fromme (gab den Stoff zu dem Gedichte vom Sabbat-Schluss: איש חסיד היה). 27 b der Vater und die 10 Söhne. 36 b die belohnte Mildthätigkeit. S. Rapoport l. l.

schiedentlich aufgelegt *a*), aber durch mancherlei Glossen und Fehler entstellt *b*).

---

a) Ferrara 1557, 48 Blatt in 12, unter der Benennung: חבור יפה מהישועה; Amsterdam 1746, 40 Bl. in 8; Zolkiev 1799. Die letztgenannte Ausgabe ist vermuthlich ein Abdruck der Amsterdamer, obgleich auf dem Titel nichts davon gesagt worden, und blos auf die Ausgabe von Ferrara verwiesen wird. Allein der grösste Theil dieses Werkes findet sich bereits in [der Sammlung לקוטים Const. 1819 in 4 und fast wörtlich hieraus abgedruckt in] einem zu Venedig A. 1544 den 12. Schebat, in klein Octav gedruckten Buche, enthaltend: Alfabeth des Ben Sira (1 b bis 30 a), מעשה תורה (30 b bis 37 a), ארחות חיים (79 b bis 84 a), und מדרשות ומעשיות שבתלמוד (37 b bis 79 a), welches letztere, mit mancherlei Versetzungen — die ein übel verwahrtes Manuscript verschuldet haben mag — aber [(mit—aber del.)] oft mit richtigeren Lesearten als die jüngeren Ausgaben, den grössten Theil dieses Nissimschen Werkes ausmacht. Wenn man den Inhalt von [ed. Constpl. p. 6 und 9 ed. Ven.] f. 44 a Zeile 1 ויעשו לו מדורה bis 45 b Z. 4 v. u. בני שאל אמר לו und den von [p. 18 und 19 (ib.)] f. 55 b Z. 2 כל גופו bis 57 a Z. 3 v. u. חכמים ז"ל ihre Stellen mit einander vertauschen lässt, so erhält man die Ordnung der Amsterdamer Ausgabe; jedoch *fehlt* in dem [Constpl.] Venetianischen Drucke folgendes aus der genannten Ausgabe: 2 a bis 3 b unten (Vorrede), 4 b unten bis 6 b Mitte מקברן (die Geschichte von Elia und R. Josua und das meiste aus der Erzählung Elisa ben Abuja), 6 b Z. 6 v. u. bis Z. 3 גיהנם, 10 a u. bis 10 b M. (Joseph Verehrer des Sabbat), 28 ab (R. Meir und seine Wirthin), 35 a ועתה אפרש לך אלו bis 38 b העושים במסתרים (worunter 3 Erzählungen). *Mehr* darin aber ist: ed. [Cstpl. p. 32 u. ed.] Vened. f. 69 b oben 8 Reihen (gehört in ed. Amst. hinter f. 27 b Z. 3 דבר: von künstlichen oder räthselmässigen Ausdrücken); [ed. Ven.] f. 38 a unten bis 40 a oben die Beschreibung des Paradieses und der Hölle (gehört ib. 6 Reihen vor dem Schluss des Werkes [welche in der Constpl. Ausg. einen besonderen Theil der ganzen Sammlung ausmacht, nämlich No. 2 und von den מעשיות getrennt ist]. In Bezug auf einzelne Phrasen und Worte herrscht übrigens eine merkliche Verschiedenheit.

b) Am correctesten ist der [Constpl.] Venetianische Druck, der von mehreren — zum Theil schon von Rapoport gerügten — Fehlern frei ist, z. B. ed. Amst. 8 a והקירות והבנין עומדים בענין לנתוש ולנתוץ, welches ganz überflüssig ist, fehlt. Die letzten drei Worte sind eine in den Text gerathene Glosse, welche das ungewöhnliche לנפול, das vorangeht (auch sich 22 b oben findet), erklären sollte. 9 a שמעיה, statt dessen (weniger unrichtig): Simeon ben Elasar. 12 a statt: רגל אחד מן זהב מן שלחנו liest man: רגל שלחן של זהב. 19 a statt: נקרא שמם מהם בלשון רבנן ר' ורב, heisst es: נקראו מהם בלשון רבן ורבי ורב. Alles was hierauf folgt, ist überhaupt in der Amst. Ausgabe uncorrect. ib. b Zeile 3 לא ראשי גליות anstatt דיני וראשי גלוות; קנסות statt הככות; anstatt Schemaja richtig R. Elasar barbi Schimeon; Z. 10 fehlt das zweite ספר; ferner Z. 16 רבא statt רבנא. 26 b ברמיזה statt בכמו זה. 28 b Z. 6 v. u. fehlt eine Reihe hinter בי. 31 a statt צוה, ומארו,

Wir wenden uns nunmehr zu einzelnen aus dem Geonäischen Zeitalter stammenden Erzählungs-Schriften, deren Reihe wir mit dem aramäischen Schriftchen: Buch des Antiochus *a*) eröffnen. Es enthält eine ziemlich fabelhafte Beschreibung *b*) der Bedrückungen des Antiochus und der Siege der Hasmonäer und folgt in der Zeitrechnung *c*) und manchen andern das Fest Chanuka betreffenden Nachrichten dem Talmud. Der Text hat sich in Handschriften erhalten *d*), sein Inhalt wird von verschiedenen alten Autoren *e*) citirt; die hebräische Uebersetzung ist oft gedruckt *f*). Grössere Aufmerksamkeit fordert die unter der Benennung Seder olam sutta *g*) bekannte chronologische oder geschichtliche Arbeit, von welcher die ersten drei Fünftheile blos die Namen und Zeitdauer

---

richtig: ואמרו, סבא. 33 a Z. 6 fehlt das zweite ורחמיו רבים. 34 a unten ברתותא statt הכוביא [איש כפר בראי' liest ס'המוסר c. 1 geg. Ende. ed. Cracau f. 12 b l. איש בירות bei כפתור c. 11 f. 60 a]. 15 a Z. 3 v. u. רב statt רבינו.

a) מגלת אנטיוכס.

b) Unter andern wird erzählt, der Feind habe 772 tausend Mann verloren und Nikanor sei im Tempel erschlagen worden; Antiochus habe im 23. Regierungsjahre die Verfolgungen begonnen, u. dgl. m.

c) Die Verfolgungen hätten 213 Jahre nach dem Tempelbau begonnen und die Nachkommen der Hasmonäer — worunter er auch die Herodäer zu verstehen scheint — 206 Jahre regiert; s. Aboda sara f. 9 a, Seder olam sutta, vgl. R. Asaria de' Rossi l. l. c. 26.

d) Er beginnt והוה ביומי אנטיוכס, endigt עד עלמא (Biscioni catal. p. 143 cod. 52). Handschriften: aus dem dreizehnten Jahrhundert bei Biscioni l. l.; circa A. 1300 de Rossi c. 414; [aus dem 14. Jahrh. s. c. Ken. 637] circa 1400 ib. cod. 989; aus dem 15. Jahrhundert ib. c. 951; A. 1474 ib. c. 1026; A. 1484 ib. cod. 535; von der Wagenseilschen Handschrift s. Wolf Th. l. p. 204.

e) Megillath Taanith c. 9, vgl. ib. c. 12, Abudraham f. 74 a. R. Abraham ben David (דברי מלכי בית שני Anf.) scheint mehr den Josippon zu benutzen. [אור עינים ed. Const. f. 3 a כמו שמפורש במגלת אנטיוכס].

f) [Neapel 1491, Const. 1505, Mantua 1557, 5 Bl. in 8. 1720 s. l. in 16. [Mantua 1725 in 8. Wien Siddur 1819 f. 202.] Handschriftlich in cod. de Rossi 414; älter als A. 1438 im cod. Vatic. 26; vom J. 1469 cod. de Rossi 850; vom Jahre 1480 bei Wolf Th. 1 p. 204. Auch findet sich diese Erzählung in verschiedenen älteren Ausgaben des Machsor [מחזור Ven. 1666 in 8. Sabionetta 1557 in 4. f. 24 u. 25, in סדר תפלות Amst. 1661 f. 197 a—199 a bei A. Athias 1728 f. 196 a—198 a, in חמדת ימים], so wie bei Bartolocci biblioth. rabbin. Th. p. 383 nebst lateinischer Uebersetzung und Bemerkungen.

g) סדר עולם זוטא, oft gedruckt, unter andern hinter der Cracauer Ausgabe des Juchasin (165 b—168 b); Amst. 1711 hinter Seder Olam.

der 50 Geschlechtsfolgen angeben, welche nach der Bibel von Adam bis incl. den König Jojakim geblühet haben. Zugleich nennt der Verfasser, von David an, die jedem Zeitalter zugehörigen Hohenpriester und Propheten, giebt auch die Lebenszeit der einzelnen Söhne Jacobs an. In dem übrigen Theile des Buches, der nicht volle 3 Quartseiten ausmacht, werden als in gerader Linie von dem Könige Jojakim abstammend noch 39, also in allem 89 Geschlechter aufgezählt, und zwar bildet diese Reihe ununterbrochen die Succession der babylonischen Exilfürsten. Von dem 17ten (Nachum) bis zu dem gegen Ende des 5. Jahrhunderts hingerichteten Mar Sutra werden, eben so wie früher bei den Königen, bei jedem die Lehrer (חכמים) genannt, die zu seiner Zeit gewirkt haben, und ihm gleichsam zur Seite gestanden. Bei Gelegenheit dieser Geschlechtsfolgen werden die Namen und Regierungsperioden einiger babylonischer, persischer, syrischer und jüdischer Regenten, einzelne Notizen aus der Zeit der Sassaniden-Herrschaft und schliesslich mit Wundersagen untermischt, die über die persischen Juden, namentlich über die Exilfürsten, gegen den Schluss des 5. Säculums ergangenen Verfolgungen, mitgetheilt. Obwohl dieses Buch als Auszug und Ergänzung des Seder Olam erscheint, und daher auch einen ähnlichen Namen erhalten hat, so weicht es doch in Absicht und Ausführung durchaus von jenem ab, welchem es nur durch den Stoff und die äusserliche Form, nicht aber im Geiste ähnlich erscheint. Die Tendenz dieser Schrift ist: Documentirung der Patriarchen-Familie von Babylon als rechtmässiger Nachkommen des Davidischen Hauses [a)]. Die Reihe dieser Exilfürsten eröffnet daher der König Jojachin, welchem sein Sohn Schealthiel und hernach sein Enkel Serubabel folgen. Der Verfasser lässt letztern, nachdem die Mauern von Jerusalem und der Tempel durch Esra hergestellt worden, wieder nach Babel zurückkehren und daselbst sterben. Nach diesem tritt nun eine Reihe von Nachfolgern auf, fast lauter unbekannte Namen, so dass erst der zwanzigste dieser Exilfürsten, Anan, als Zeitgenosse des Samuel aufgeführt wird. Auf diese Weise müssten

[a) Derselben Ansicht huldigen die Geonim R. Zemach (אלדד am Ende) und R. Scherira (תשובה bei Juchasin f. 115 a) so wie Tanchuma (s. unten S. 235, 236)].

jene Fürsten — von denen übrigens keine ältere Quelle etwas weiss — selbst nach der um viele Jahre kürzeren Epochen-Rechnung unseres Verfassers, so äusserst lang regiert haben, dass im Durchschnitt je drei ein Jahrhundert umfassten. Der Verdacht aber, dass diese Geschlechtstafel gleich ähnlichen aus früher und später Zeit [z. B. denen des Eldad *aa*)] erdichtet sei, wird durch die Bemerkung zur Gewissheit, dass die Namen 1 bis 13 und 16, 18, 19 einer Stammtafel der Chronik entlehnt sind *a*). Zwar hat man schon früh hinter gewissen Genealogien und Familiennachrichten des Chronisten mehr gesucht, als der schlichte Wortverstand giebt *b*): dieses geschah aber einestheils nur bei Nachrichten aus der ältern Zeit, die an keinen Punkt der wirklichen Geschichte anzuknüpfen waren, nicht aber mit deutlichen Geschlechts-Verzeichnissen der spätern Epoche, anderntheils war die Auslegung solcher dunkeln Nachrichten ein Midrasch, keine Zuthat zu denselben. Es wäre auch unerklärlich, warum der Chronist den Stand und Wirkungskreis jener Männer so ganz und gar verschwiegen hätte. Da dem-

---

[*aa*) s. מכלל יופי ad Ps. 89.]

a) Folgendes ist die richtige Aufzählung der 39 Generationen: 1) יכניה [l. ויויכין], 2) שאלתיאל, 3) זרובבל, 4) משולם, 5) חנניה, 6) ברכיה, 7) חסדיה 8) ישעיה, 9) עובדיה, 10) שמעיה, 11) שכניה, 12) חזקיה, 13) Sohn des חזקיה (der Name fehlt, vielleicht אלישיב; vgl. I. Chron. 3, 16—23), 14) נתן, 15) רב הונא, 16) עקוב (s. I. Chron. 3, 24), 17) נחום, 18) יוחנן (I. Chr. l. l.). 19) שפט (I. Chr. 3, 22), 20) ענן [ib. 23 ענני] 21) רב הונא (vgl. Midrasch Ruth 44 a, aber auch j. Sota 9, 14), 22) נתן (als dessen Chacham R. Jehuda ben Ezechiel, der am Ende des 3. Jahrhunderts starb, genannt wird), 23) נחמיה, 24) עקביא. 25) מר עוקבן (hier erst scheinen die Nachrichten einen geschichtlichen Boden zu betreten; auf Mar Ukban folgten als Exilfürsten dessen Brüder Huna Mar und Ukba; dieser Ukba ist der letzte, von welchem der Verfasser sagt, dass die Weisen ihn geleitet, דברוהו), 26) אבא, 27) מר כהנא (welchem sein Bruder Safra folgte), 28) מר זוטרא (diesem folgte zuerst sein Sohn Cohana), 29) הונא (nach ihm regierte seines Vaters Bruder Hunna), 30) מר זוטרא (der A. 478 hingerichtet wurde), 31) מר זוטרא (ward A. 520 oberster Lehrer in Palästina), 32) גוריא 33) מר זוטרא, 34) יעקב, 35) מיגם, 36) נחמיה, 37) אבדימי oder אביי, 38) פנחס (seine Brüder waren יעקב und עזריה), 39) חצוב. Zu bemerken ist, dass die Namen 32 bis 37 רב, die folgenden רבי titulirt werden.

b) s. Megilla 13 a, Sota 11 a, Themura 16 a, Bereschith rabba 81 b, Sifri בהעלתך Col. 42, 43, Vajikra rabba 165 b (Jalkut Chr. 160 b), Midr. Ruth 42 a. Vgl. *Philo* de congressu quaerendae p. 430.

nach auf einen Namen, der älter als die Chronik ist, ein Zeitgenosse des Samuel, Anan, unmittelbar als der Sohn des ersteren folgt *a*); so gehet aus diesem ungeheuern Sprunge wohl zur Genüge hervor, dass der Verfasser des Seder olam sutta nicht das Geringste von Exilfürsten wusste, die vor dem genannten Anan geblühet hätten, mit alleiniger Ausnahme zweier Namen, welche Männern aus Rabbi's Zeit angehören, und zur Ergänzung seiner Liste dienen mussten *b*). Die Namen der Fürsten von Anan bis Mar Sutra II., welche etwa dem Zeitraum zwischen den Jahren 240 und 470 gehören, haben einen beglaubigtern Charakter, obwohl man die Aufeinanderfolge und die Angabe der direkten Abkunft dahingestellt sein lassen muss. Nur die Angaben aus dem 5. Jahrhundert haben geschichtlichen Werth. Das Büchlein führt die Nachkommenschaft Davids um 8 Generationen tiefer herunter als das Jahr 520, ist folglich frühestens im 8. Jahrhundert geschrieben. Wenn es mit einem Seder Olam der Seboräer *c*) identisch ist, so scheint es zu

---

a) Bei Juchasin 167 b: ושכיב שפט ועמד אחריו ענן בנו חכמים דברוהו ורב שמואל חכם שלו.

b) Nathan und R. Huna (N. 14 und 15); letzterer war zu Rabbi's Zeit Obervorsteher der Schulen in Babylon (Horajoth 11 b); ersterer aber bekanntlich nur der Sohn eines Exilfürsten, lebte jedoch als Gerichtspräsident in Palästina [R. Huna b. Nathan blühte unter der Regierung Isdegerds (A. 420) s. Sebachim f. 19 a oben]. Wenn der Verfasser des Sutta hinzusetzt: הוא נתן דציציתא, so könnte es scheinen, dass er einen Mann meinte, der zur Zeit des R. Akiba lebte (vgl. Rapoport in רבינו נסים Anm. 39 S. 79 und 80); alsdann aber umfassten Nathan und Huna fast ein ganzes Säculum, während auf ihre 5 Nachfolger nur ein halbes käme, abgesehen davon, dass dreien derselbe Namen aus der Chronik gegeben sind. Daher scheint mir der erwähnte Zusatz nichts als ein blosser Einfall des Berichterstatters, der seinem Namen einigen Halt in der Geschichte zu geben bemüht war. Der gründliche R. Acha (Scheelthoth N. 42 f. 13 d) weiss übrigens nichts davon, dass jener Nathan Zuzitha ein Exilfürst gewesen.

c) s. R. Baruch in תרומה (ע״ז § 135), R. Moses v. Coucy in סמ״ג (יובל f. 206 a) [R. Estori Parchi כפתור ופרח c. 51 f. 428 a las in תרומה: סדר דרבינו und erklärt es durch „Seder des R. Joseph tob Elem"; blos וכסדר (ohne עולם) in den Anmerk. zu Mordechai Gittin Alfasi t. 2 f. 203 b]. Das Jahr 804 wird in demselben als Erlassjahr angemerkt. Es könnte diese Notiz, die in unserm Sutta fehlt, da sie am Ende gestanden, ausgefallen sein, vielleicht durch die Schuld derer, die anderswo das Buch mit ihren Zusätzen bereichert haben, s. die folgenden Anmerkungen.

Anfang des 9. Jahrhunderts ausgearbeitet zu sein; alsdann dürfte diesem Verfasser auch eine, noch nicht gehörig erläuterte Interpolation *a*) des alten Seder Olam angehören. In dem Sutta werden übrigens jüngere Zusätze *b*) wahrgenommen. Bemerkenswerth ist

---

a) Seder Olam c. 30 nahe vor dem Schluss (vergl. Jalkut Daniel f. 156 d und Meor enajim c. 19 f. 85 b): ... ובגולה כותבין בשטרות למנין יוונים אלפא מפולימוס של אסוירוס פול עד פולמוס של אספסינוס שמונים שנה אלו בפני הבית מפולמוס של אספסינוס עד פולמוס של טיטוס כ״ד ומפולמוס של טיטוס עד מלחמת בן כוזיבא י״ו שנה ומלחמת בן כוזיבא ב׳ שנים ומחצה כ״ב שנה אחר חרבן הבית. Unverständlicher als dieses Original ist Meyers lateinische Uebersetzung, die er vermuthlich in grosser Eile gearbeitet, da es ihm, wie er sagt, an Zeit zur Prüfung dieser Stelle gebrach [verderbt ist auch diese Stelle bei Raschi Sanhedrin 97 b, aber die 2½ Jahre für כוזיבא schon Sanhedrin f. 93 b! Doch 3½ für den Hadrian-Krieg behaupteten Hieronymus Zeitgenossen (in Dan. c. 9)]. Indessen lautet dieselbe im Jalkut so: וכן כותבים במגלה בשטר למנין יוונאי אלפי ומאה ושבע עשרה שנין, מפולמוס של אסוירוס ועד פולמוס רומיים של אספסיינים שמונים שנה, שבע עשרה שנה מלכות בית כוזיבא מפולמוס של אספסיאנוס עד פולמוס של טיטוס חמשים ושנים שנה מפולמוס של טיטוס עד מלחמת בן כוזיבא שלש שנים ומהצה מכאן ואילך צא וחשוב תריו שנה ומהצה. Der Verfasser schrieb demnach A. Seleuc. 1117, d. i. 805 nach Chr. (womit die Angabe des erwähnten Erlassjahres völlig übereinstimmt) und rechnete — wenn man ת״רן statt ת״רין liest — von dem letzten Kriege unter Severus 606½ Jahr, verlegte denselben folglich in das Jahr 198. Was die übrigen Data betrifft, so ist sowohl unter die Zahlen als in die Folge der Sätze Unordnung gerathen; allein man sieht deutlich, dass der Verfasser die Zwischenräume der Kriege seit Vespasian, Titus, Koseba bestimmt. Die Zahl 80 passt für die Zeit zwischen dem Hadrianischen und dem Severinischen Kriege (118—198); 17 Jahre sind für die Gesammtdauer des Hadrianischen Krieges (118-135), 3½ kann den Krieg unter Vespasianus bezeichnen; 52 J. werden bekanntlich schon im Talmud zwischen Jerusalems Zerstörung und dem Kriege von Bettar (68—120) gerechnet; hier scheint richtiger der Zwischenraum vom Anfang des Vespasianischen bis zu dem des Hadrianischen Krieges durch diese Zahl bestimmt zu werden. Man lese mithin: ... מפולמוס של אסוירוס עד פולמוס רומיים של אדריינוס שמנים שנה, שבע עשרה שנה מלחמת בית כוזיבא, מפולמוס של אספסיאנוס עד מלחמת בן כוזיבא חמשים ושתים שנה, מפולמוס של אספסיאנוס עד פולמוס של טיטוס שלש שנים ומחצה .... תרו שנה ומחצה. [Vgl. hienach Morinus Exerc. p. 228 ff.]

b) Nicht nur die eingeschalteten Angaben der Schöpfungs-Aere, sondern der gleich zu Anfang befindliche Zusatz: ומשחרב הבית עד עכשיו אלף וחמשים ושלש ושנה והם בכלל ארבעת אלפים ושמנה מאות שנה (ושמנים) ואחת ליצירה, wozu dann R. Moses Israels die Notiz hinzufügte: dass hieraus das Jahr 4881 (A. 1121) als das Zeitalter des Verfassers hervorgehe. f. 167 b ist eine Glosse aus Raschi.

es, dass aus der Stammtafel unseres Verfassers die Karäer ihre noch bunter ausgestattete Fürsten-Genealogie, grösstentheils zusammengesetzt haben *a*).

Gegen das Ende des neunten Jahrhunderts ist, vielleicht in Nord-Africa, das Büchlein Eldad des Daniten *b*) angefertigt worden, dessen Urheber zuerst von R. Zemach Gaon *c*) und R. Jehuda ben Karisch *d*) [und R. Chisdai b. Isaac *dd*)] genannt wird, und dessen wir hier erwähnen, einestheils wegen der Märchen über die Israeliten jenseit des Flusses Sambation, die hier zuerst so ausgestattet erscheinen, anderntheils weil sich in dem Büchlein Trümmer älterer Sagen erhalten haben *e*). Seine Autorität war jedoch nicht

---

a) s. דוד מרדכי p. 26, ארח צדיקים ms. c. 2. Die Reihe eröffnet Jojachin, d. i. Jechonja, hierauf folgen 13 (vor Serubabel noch Pedaja, nach I. Chr. 3, 19), welche den 12 ersten Namen (bis incl. חזקיה) des Sutta entsprechen, nur dass [nach I. Chr. 3, 22] שבניה dem שמעיה vorangeht; alsdann kommen die Nummern 16, 18, 19, 20, 14 (da die Karäer נתן דציצותא aufführen) 23, 24, 26, 21, 22, 27, 28, 29, so dass bis dahin nur 4 Glieder (13, 17, 21, 24) aus der Geschlechtstafel des Sutta übergangen worden, wobei es bemerkenswerth bleibt, dass die Karäer dem עקוב den Beinamen הזכאי geben, damit dessen Sohn Jochanan (bei Sutta dessen Enkel) als der berühmte R. Jochanan ben Saccai erscheine. Die Fortleitung von R. Huna (N. 29 bei Sutta, N. 26 bei den Karäern) bis zu Anans Vater, dem Fürsten David, bilden 4 aufgegriffene Namen: כפנאי, חנינאי, בסתנאי, חסדאי, bei welchen die Endung אי characteristisch ist.

b) כתב אלדד הדני s. a. (Opp. Cat. S. 442), Constpl. 1516, Venedig 1544 und 1605, Jesnitz 1722. [Karlsruhe 1769]; später auch in Brünn, Ostra und a. O. Auszüge bei Schalscheleth hakabbala f. 28 a, Bartolocci l. l. Th. 1 p. 101, Eisenmenger entdecktes Judenthum Th. 2 S. 527, 530, 536, 539.

c) Der gegen Ende des 9. Jahrhunderts lebte und von Mehreren, die Eldad gesprochen hatten, über ihn angefragt wurde; seine Antwort findet sich in dem erwähnten Büchlein [wo das Jahr 880 vorkommt. Es heisst in dem Buche (Bartol. I. p. 129) שנר אגרות הללו מר אלדדזה לספרד שנת ארבעים ושלש d. i. 883]. Vgl. *Rapoport* in בכורי העתים 1824 S. 63, 68, רבינו נתן S. 25, 26.

d) David Kimchi (rad. שנה) citirt aus R. Jona folgende Stelle des ben Karisch: וכתב רבי יונה בשם רבי יהודה בן קריש כי הוא שמע אלדד הדני אומר יש לי שניה בענין יש לי עסק.

[*dd*) מכתב gegen Ende ובימי רבותינו נפל אצלינו איש ישראל נבון ויקר היה מתיחס משבט דן . . .]

e) z. B. von den Nachkommen Mose's s. unten Cap. 18.

anerkannt *a*). Von ähnlicher Geltung ist das Buch Serubabel *b*), das theils aus dem sogenannten Pseudo-Esra, theils aus Armilus-Sagen *c*) geschöpft hat, und vielleicht noch jünger als Eldads Schrift ist. Auch manches Samaritanische Apokryphon [des Josua] scheint aus jüdischen Sagen abgeleitet *d*). Grössere Aufmerksamkeit verdienen folgende, mehr nationale Productionen der Sagen-Hagada, die, wenn auch mit älteren Elementen versetzt, in ihrer gegenwärtigen Gestalt nur den letzten 2 Jahrhunderten des Geonäischen Zeitalters (840—1040) angehören können, ja wohl grösstentheils erst gegen das Ende dieser Periode oder später entstanden sind. Es sind dies: die Geschichten von R. Josua ben Levi, [den zehn Märtyrern, der Midrasch der Zehngebote; ferner] Midrasch Vajisu (oder die Kriege von Jacobs Söhnen), [das] Leben und Sterben von Moses und Aron, Josippons Buch [und] die grosse Chronik (auch das Buch Hajaschar genannt).

R. Josua ben Levi,* ein in der Halacha wie in der Hagada ausgezeichneter Lehrer aus der Mitte des 3. Säculums, und von welchem die älteren, namentlich die palästinischen Schriften, nichts märchenhaftes berichten *e*), ist bereits in der babylonischen Gemara *f*) zu einer mythischen Person geworden, welcher Charakter

---

a) Ben Esra z. B. (zu Mos. 2, 22) erklärt Eldad's Buch, das Buch Serubabel, die Chronik des Moses und alle ihnen ähnlichen nachtalmudischen Productionen für nicht glaubwürdige Werke, denen keine Autorität zukomme.

b) ספר זרובבל Constpl. 1519.

c) s. unten Cap. 17, beim Midrasch Vajoscha.

d) Samaritanische Erzählungen von Josua leitet Samuel Schullam (Juchasin [ed. Const. fol. ult. ed. Cracau] f. 154 a [hieraus bei ילקוט ראובני fol. 155 c. und שלשלת]) folgendermassen ein: מצאתי ראיתי בספר זכרוני הכותיים וזכרו שראו אותו במדרש אחד של היהודים [ist aus dem samarit. Josua c. 26, s. Hottinger epitome ad fin. exercit. anti-Morin. p. 112, vgl. A. 1355 Abulfatach].

e) Von seinem Tode ist Bereschith rabba (c. 62 f. 68 d, c. 92 f. 103 b., j. Aboda sara c. 3 § 1, Schemoth rabba 164 b, bisweilen nur (s. die folgenden Anmerkungen) im jerusalemschen Talmud von seinem Verkehr mit Elia die Rede.

f) Kethuboth 77 b, Sanhedrin 98 a, Maccoth 11 a; vgl. jedoch auch j. Therumoth c. 8 gegen Ende, Bereschith rabba (c. 35 f. 38 d, c. 94 f. 107 a) und Pesikta XVII. ms.

in der jüngern Hagada ganz besonders stark hervortritt *a*). Es ist indess ganz deutlich und an einem Beispiele bereits dargethan worden *b*), dass hier nicht blose Legenden, auf Rechnung des R. Josua im Umlaufe waren, sondern dass dieser berühmte Hagadist als Held geschichtlicher Parabeln, die ihn meist mit Elia dem Propheten in Berührung bringen, auf mannigfache Weise auftritt. Mehrere dieser Geschichten gehören schon dem talmudischen Zeitalter an. Eine aber, seine Thaten im Paradiese betreffend, und die gemeiniglich vorzugsweise Geschichte von R. Josua ben Levi *c*) genannt wird, verräth alle Merkmale eines jüngern Ursprungs und ist offenbar die Ausschmückung einer ältern Sage der Art. Man hat sie in verschiedenen Recensionen *d*). Dasselbe gilt

---

a) Derech erez sutta c. 1. Pesikta rabbathi f. 56c. Auch die Erzählung Kethuboth l. l. hält *Rapoport* für eine Zuthat zum Talmud aus dem Geonäischen Zeitalter. Die ältere Hagada weiss nichts von ewig lebenden Rabbinen.

b) s. oben S. 130.

c) מעשה דרבי יהושע בן לוי

d) Sowohl aramäisch als hebräisch, auch auszugsweise, überarbeitet und unter dem Namen מס׳ גיהנם und מסכתא דגן עדן „Tractat von der Hölle, desgleichen vom Paradiese", da eine Beschreibung derselben gegeben wird; s. Kethuboth l. l., cod. Vatic. 285 N. 6 und cod. 299 N. 10, cod. de Rossi 263 N. 7, 8, Ben Sira Ende, R. Nissim in חבור יפה ed. Amst f. 38b, Rabbathi (bei pugio fidei p. 419, 605, 874, Galatin p. 601, Abravanel in ישועות משיחו f. 13c, 44c, vergl. unten Cap. 18), Jalkut Gen. f. 7a, Nachmanides שער הגמול 97a bis c, כוזרי c. 1 § 115, R. Zidkiahu [(l. Zidkiah)] in שבולי לקט Ende [R. Jacob Sikeli תורת המנחה ms. No. 341 (für den Versöhnungstag), wo auch der ganze aramäische מדרש mitgetheilt wird (wie in שבילי אמונה). — Jüd. deutsch gedruckt in מענה לשון No. 50, auch besonders 8. (שערי גן עדן) — מגן אבות ed. Livorno 1785 f. 89b (אגדה)], R. Machir in אבקת רוכל [Buch 2 עין יעקב Erub. cap. 2 (אגדה)], כל בו § 120], R. Meir Aldabi in שבילי אמונה (Abschnitt 9 f. 118b, wo מדרש citirt wird), ציוני f. 69d, ראשית חכמה porta 1 c. 13 f. 42b etc. [und daraus בית תרות f. 303 ff. ויחל משה § 95 ff.] שלשלת הקבלה f. 73b, סדר הדורות f. 111b. In den Handschriften findet sich diese Erzählung häufig hinter Ben Sira (fast dasselbe ist in ed. 1544 בן סירא der Fall). Sie ist auch in der Sammlung kleiner Hagada's enthalten, die im Jahre 1519 zu Constpl. in 4 erschienen ist, in welcher sie die zweite Stelle einnimmt. Vgl. Bartolocci biblioth. rabb. Th. 4 p. 413 [Beschreibung des ג׳ן עדן nach חנוך (שבילי אמונה 9 f. 118a) aus 3 מחיצות u. s. w.].

von dem Midrasch Ele Eskera *a*), der aus älteren, meist talmudischen Nachrichten *b*) und sonstigen Sagen zusammengesetzt *c*), die Hinrichtung von zehn berühmten Mischna-Lehrern beschreibt, diese in der Zeit auseinander liegenden Begebenheiten gleichsam episch vereinigend [*cc*)]. Der Midrasch der Zehngebote *d*)

---

a) מדרש אלה אזכרה, so benannt nach den Anfangsworten (vgl. Ps. 42, 5), handschriftlich in der Oppenheimerschen Bibliothek (Quart N. 1032), war auch in der Uffenbachschen (s. Bibl. Uffenb. c. 87 N. 5 p. 125—128, Wolf l. l. Th. 2 p. 1332, Th. 3 p. 1199), vermuthlich identisch mit מעשה דהרוגי מלכות (Juchasin 36a, auch cod. de Rossi 473) und der Erzählung עשרה הרוגי מלכות, welche die Reihe der Geschichten in dem cod. Vatic. 285 eröffnet. [Eine Stelle daraus bei לקוטי הפרדס f. 4a Z. 2 v. u. bis ib. b Z. 13 v. u. להיות על ישראל; zum Theil abgedruckt in Geiger B. 4 S. 449—451.]

b) Sie betreffen R. *Ismael den Hohenpriester* (Tosefta Sota c. 13, Mechilta f. 34c, j. Sota 9, 12. Midr. Canticum 38c, Tr. Simchoth [(l. Semachot)] c. 8, Aboda sara 11b, Sanhedrin 11a, Sota 48b, Cholin 123a, Aboth R. Nathan c. 37), R. *Simeon ben Gamaliel* (s. Gittin 56b und die eben angeführten Stellen), R. *Akiba* (j. Sota 5, 5. j. Berach. 9, 6. Berachoth 61b, Aboda sara 5a, Menachoth 29b, Tr. Semachoth l. l., Midr. Thren. 77b; vgl. Pesachim 50a, 69a, Sanhedr. 38b, 68a, 110b, Baba bathra 10b, Tanchuma 49c unten), R. *Jehuda ben Baba* (Tosefta Baba kama c. 8, Aboda sara 8b, Sanhedrin 11a, Sota l. l. j. Sota 9, 9. 12. Midr. Cant. l. l.), R. *Chanina ben Teradion* ([Sifri col. 229] Aboda sara 17b etc., Semachoth l. l., Midr. Ps. [87] f. 33c, Tr. Calla Ende); hinsichtlich des R. *Chuzpith* ist nur eine Andeutung (Cholin 141c, Kidduschin 39b; s. Tos. Bechoroth 36a, סדר הדורות f. 95c), die zuweilen (j. Chagiga 2, 1, Midr. Ruth 48b) auf R. *Jehuda hanachthom* bezogen wird [צרור המור ed. 1546 חיי שרה f. 24b לישנא דגברא רבא חזא].

c) Auf keinem schriftlichen Grunde beruhet die Nachricht von dem Märtyrertode der andern 4 Lehrer: *Elasar ben Schamua* (vgl. Midr. Koheleth 112d), *Chanina ben Chachinai*, *Jehuda ben Dama* (oder ben Thema) und *Jeschebab* (vgl. Juchasin 63a, סדר הדורות 80c). Vgl. auch Midr. Prov. c. 9 f. 54a. In Midr. Ps. c. 9 f. 8d [Midr. Prov. 1 f. 52a, Midr. Ele Eskera ms.], Tana debe Eliahu c. 30 f. 159b, Hechaloth (bei [תשב״ץ § 64] ציוני, Juchasin 31b, סדר הדורות 101d, 125a), der Geschichte des R. Josua ben Levi, bei [Kalir (in זכור פ׳ זכור: עשרת אבירי ברית, מי כונן f. 3b זהר, (ותוסף ללדת)] R. Scherira (יוחסין 115a), Raschi zu ב״ר c. 34] R. Nissim in חבור יפה ed. Vened. f. 43a, 50a, R. Jehuda in dem Piut: אליך צורי כפי שטחתי [(l. אלה אזכרה)] (für Mincha [oder מוסף] des Versöhnungsfestes) [Menachem b. Jacob in אל אלהים אצעקה במלולי (ערב יה״כ), der dieselben aufführt, vgl. die Aufzählung in Midr. Ps. 9 und כוזרי 3, 65], ist bereits [del.] von den zehn Märtyrern die Rede.

[*cc*) vgl. שלשלת הקבלה ed. Ven. 30a ed. Amst. 21b, Juchasin, צמח דוד ad A. 3828, die sich bereits wider die Gleichzeitigkeit aussprechen.]

d) מדרש עש״ת הדברות, wie *Rapoport* glaubt, bereits von Raschi

könnte beim ersten Blick mehr der ethischen als der Erzählungs-Hagada anzugehören scheinen, da er die Lehren der Zehngebote einschärft; allein offenbar war es dem Verfasser eigentlich um die Erzählungen zu thun, die er, nach dem Inhalt des Dekalogs vertheilend, als zur Tugend ermunternde Beispiele vorträgt und daher nur mit einer kleinen, belehrenden Einleitung versieht. Das Büchlein, das übrigens durch Inhalt und Stil seine Jugend verräth *a*), auch an bestimmte spätere hagadische Werke erinnert *b*), hat demnach grosse Aehnlichkeit mit der beschriebenen Geschichtensammlung des R. Nissim, dem es ohne Zweifel vorlag. Es enthält ausser

---

(Sanhedrin 44b בעיא מוכסא) gekannt, citirt von R. Bechai zu נח, f. 23a, handschriftlich bei de Rossi (cod. 473 N. 6, c. 586 c. 804), im Vatican (cod. 249 N. 8 auf 13 Quartblättern, aber nur die ersten 5 Nummern des Midrasch enthaltend; ib. cod. 107 N. 6, 26 Blatt, unter der Benennung הגדה של שבועות und anfangend: בסוד מי ימלל גבורות, älter als A. 1438), der Oppenh. Bibliothek (laut catal. ms.), gedruckt Verona 1647 in einer grösseren Sammlung (laut catal. Opp. Biblioth. ms.), Lublin s. a. (spätestens Sec. 17), 10 Bl. in 4, gedruckt durch Elieser ben Isaak [dieser Drucker lebte A. 1572 s. Wolf 3, 1149 u. פחד יצחק Ende] im Monat Thamus, Zolkiev 1810, 19 Blatt in 12 (vorher 5 Blatt: Titel und צוואת רבי אליעזר הגדול [vgl. ובס' ארחות חיים לר' אליעזר הגדול (אמונות 6, 6 f. 65a)]). Gaulmyn (nott. ad Vitam Mosis l. 2 c. 5 p. 309) sagt: Decalogus historicus Venetiis editus quem nuper Latine interpretati sumus ונהפך הדיבור לשבעים לשונות שכל העולם שומעים בו שנא' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך. Der Namen „Decalogus historicus“ und die citirten Worte (die sich jedoch nicht in der Zolkiever Ausgabe finden) passen für unsern Midrasch, von welchem indessen keine Venediger Ausgabe bekannt ist.

a) z. B. ותברך שמו של הק"בה יתרומם וישתבח שמו etc. אמרו חכמים, רצחנות (N. 6), ראש ישיבה שבבבל (N. 7), מלך רומי (N. 8). Der Vortrag ist zusammenhängend, Autoritäten werden selten genannt, der Stil erinnert an Derech erez sutta.

b) Gleich in den ersten Nummern findet man Sachen aus Alfabeth R. Akiba und Boraitha R. Elieser, desgleichen p. 2 Excerpte aus Pesikta rabbathi (N. 21). Die Worte: דבור ראשון כשיצא מפי הק"בה יהא שמיה משבח לעלם היו זיקים וברקים יוצאין מפיו לפיד מימינו ולפיד משמאלו והקול פורח באויר השמים ואומר עמי עמי בית ישראל ... וכששמעו ישראל את הדבור יוצא מפי הק"בה חוזרו לאחוריהם שנים עשר מילין, sind buchstäblich aus dem jerusalemschen Targum (Exod. 20, 2. 15), das also lautet: דבירא קדמאה כד הוה נפיק מן פום קודשא יהי שמיה מברך הי כזיקי והי כשלהוביין דנור למפד דינור מן ימיניה ולמפד דאישא מן שמאליה פרח וטייס באויר שמיא .... ואמר עמי בני ישראל .... וכל עמא חמיין ית קליא .... ורתען וקמו תריסר מילין מרחוק.

einem allgemeinen Eingange *a*) 17 Erzählungen *b*); einige Gebote fehlen, auch der Schluss *c*).

Während in den drei genannten Midraschim die Mischnisch-Talmudische Zeit hagadisch behandelt wird, schlingt sich die Hagada in den vier übrigen um den Pentateuch und einige andere Momente der älteren Geschichte, so dass sie zu dem Sagenkreise der alten Apokryphen und der Targumim und Midraschim der mittleren Epochen, gewissermassen den Schlussring bilden. Der Midrasch

---

a) 8½ Seite gross, wo man vielerlei liest, das auch aus Boraitha R. Elieser, Schemoth rabba, Pesikta rabbathi und älteren Hagada's bekannt ist, unter andern eine Beschreibung der 7 Himmel. Anfang: כתיב מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו אפילו מלאכים לא ימללו גבורותיו.

b) Sie sind auf die einzelnen Gebote folgendermassen vertheilt: N. 2) die Mutter mit den 7 Söhnen (s. oben S. 124), der hinkende Jude (auch in der Sammlung des cod. Vatic. 285 N. 3); N. 3) ‚Einer, der nie schwur (cod. l. N. 7); N. 4) der Fromme und die Kuh (cod. l. N. 11, סדר הדורות f. 101 a [cf. ib. f. 115 d]), Joseph der Sabbat-Verehrer (s. Sabbath 119 a und a. a. O.); N. 5) 3 Beispiele von kindlicher Liebe aus j. Pea c. 1 § 1, auch Pesikta rabbathi f. 44; das Kind und das erste Buch Mosis (eben so cod. l. N. 13; abgekürzt und abweichend bei R. Nissim ed. Vened. f. 61 a, ed. Amst. 21 b, ed. Žolkiev 17 b, Eliahu sutta c. 17 f. 45 a); N. 7) Matthia ben Charasch und die Versuchung (cod. l. N. 16, Midr. Abchir bei Jalkut Gen. f. 49 d), R. Akiba und der Todte (s. oben S. 132), R. Meir und die Frau seines Wirthes ([ebenso סדר הדורות f. 129 cd] mit einem ganz andern und geziemendern Schlusse bei R. Nissim ed. Amst. 28 a, ed. Zolk. 22 a; wahrscheinlich übereinstimmend mit unserm Midrasch im cod. Vatic. l. N. 17; s. Rapoport רבינו נסים S. 76), Mathanja's Weib und der Tod, also anfangend: מעשה באדם אחד שהיה מוליד בנים והם מתים, die Geschichte vom Saul (der nach langer Trennung durch Elia's Hülfe mit seiner Frau wieder vereinigt wird), ich halte sie für einerlei mit N. 26 in dem mehrerwähnten Vaticanischen Codex; N. 8) Salomo und der Dieb (bei R. Nissim f. 38 a ed. Amst. auch bei Helvicus jüd. Historien Th. 1 S. 150), der Kaufmann und der Dieb; N. 9) der Zolleinnehmer Boja u. s. w. (s. j. Chagiga 2, 2, j. Sanhedrin 6, 6, wo die Erzählung in aramäischer Sprache vorgetragen ist.)

c) Nämlich Gebot 6 und Gebot 10; auch werden keine Erzählungen zum ersten Gebote mitgetheilt. Im סדר הדורות (f. 113 a) wird die Geschichte von dem frommen Metzger (bei R. Nissim ed. Ven. 59 b, ed. Amst. 20 a, ed. Zolk. 16 a, cod. Vat. 285 N. 14) aus einem ספר קטן מעשיות בדבור כבד את אביך citirt, also ohne Zweifel [(also .... del.)] aus einem vollständigen Midrasch der Zehngebote [s. l. et. a.].

Vajisu *a*), dessen Jalkut *b*) und Nachmanides *c*) erwähnen, ist eine Art von poetischer Bearbeitung der Textgeschichte, die, gleich dem Büchlein des Aristeas, der Sage von Abraham, dem Midrasch Esfa u. A. m., mit Bewusstsein einen hagadischen Stoff umfasst, hauptsächlich vielleicht um eine angenehme Lesung, eine Erholung von dem ernsten Studium zu bereiten. In dem genannten Midrasch ist der Krieg von Jacobs Söhnen gegen die Kananiter und Esau behandelt. Von mehr religiöser Haltung und im Geiste der späteren Midraschim abgefasst sind die Hagada's über Moses und Aarons Leben und Tod, in denen aus älteren Sagen und Auslegungen das Dahingehörige zusammengetragen, ausgeschmückt und mit einiger Sorgfalt in dem Vortrage, verbunden worden. Der Chronik des Moses *d*) gedenken R. Nathan *e*) und einige andere Autoren *f*), ihr Verfasser hat sich einen fliessenden hebräischen Vortrag gewählt, in welchem oft blos die Bibelverse aneinandergereihet sind und selbst der biblische Stil nachgeahmt wird. Dies allein thut eine Epoche kund, in welcher die Schätze der Hagada bereits zu schriftstellerischer Thätigkeit verwendet wurden. Der Inhalt bestätigt dies vollkommen *g*). Aelter als dieses Werkchen, obgleich

---

a) מדרש ויסעו, gedruckt zu Anfang des 16. Jahrhunderts, vermuthlich in Constpl. (Azulai Schem hagedolim Th. 2 f. 25 b, de Rossi Annal. Sec. XVI. p. 49 N. 43).

b) Genes. f. 40 d Mitte bis 41 b unten [handschriftlich Opp. Q. 235 — citirt bei שלטי הגבורים f. 42 c].

c) zum Pentateuch וישלח, unter dem Namen: ספר מלחמת בני יעקב.

d) דברי הימים של משה Constpl. 1516, Venedig 1544, Paris 1629 (wonach ich citire). [Gaulmyns vita Mosis (ohne die Noten) abgedruckt in Gfrörer: Prophetae veteres pseud. (Stuttg. 1840) p. 306—316].

e) Aruch אהרן (s. f. 3 a oben).

f) R. Samuel ben Meir zu Num. 12, 1, ben Esra zu Exod. 2, 22, [nach Reifmann (ציון 2 S. 154) auch Raschi zu cant. 2, 11] Jalkut Exod. f. 41 a, ein handschriftlicher Commentar zum Pentateuch Ende בהעלתך; vgl. Meor enajim c. 35 f. 109 b oben. Benutzt ist dieser Midrasch in Schemoth rabba 118 c oben.

g) z. B. die Erklärung der Plagen, der Namen, (4 a vgl. Vajikra rabba 165 bc), der Anfang (nach dem jerusalemschen Targum), der Stab Mosis (9 a), das Licht bei Mose's Geburt (3 a, vgl. Sota 12 a), בתיה Pharao's Tochter; vgl. ferner: ר״נ מכות (11 a) mit der Mechiltha (13 d), וטאטו את בתינו (11 b) mit Eliahu rabba (c. 7 f. 50 b unt.), 12 a: ואמרו חכמים, u. dgl. m.

ebenfalls der jüngern Hagada angehörend, ist der **Midrasch vom Ableben Mosis** *a*), der in der Weise der Auslegungs-Hagada der letzten Epochen, Mose's letzte Thaten und Tod mit grosser Ausführlichkeit beschreibt und dabei Engel und Gott selber auftreten lässt. Es werden verschiedene Autoritäten angeführt *b*), auch scheint der Verfasser bereits poetische Arbeiten des 9. oder 10. Säculums gekannt zu haben *c*). Bei Kalir *d*) und einigen ungenannten älteren Autoren finde ich die erste Bekanntschaft mit dieser Arbeit *e*). Von ähnlicher Art, aber vermuthlich jünger, ist der **Midrasch vom Ableben Arons** *f*).

Unter den schriftlichen Denkmälern der spätern Hagada macht **Josippon** *g*) gewissermassen Epoche. Seine Arbeit steht der alten

---

a) פטירת משה, Constpl. 1516, Vened. 1544, Paris 1629. Vgl. Uffenb. cod. 90 N. 1 (Th. 1 p. 143—146), Schudt jüd. Merkwürdigkeiten Th. 4 Abth. 2 S. 390—399. [Eine ἀνάληψις oder ἀνάβασις Μωυσέως schon bei Origenes (περὶ ἀρχῶν Uebers. S. 198), s. Gfrörer l. l. p. 317—362; in der Vorrede p. 18 weiss Gfrörer nichts von dem, was hier über diese Schriften gesagt wurde.]

b) Chelbo (24 a), Jochanan (22 a), Jonathan (30 b), Josia (24 b), Samuel (23 b), Samuel ben Nachmeni (16 a, 30 b), Tanchuma (16 a).

c) Vgl. 23 b: ומכבודי אשים לבושך ומהדרי אשית כסותך ומזוהרי אטהר פניך וממתקי ארוה גרונך וממרכבות רכובי אשים רכובך. Ferner die Rede Josua's (25 a): עורו רני שמי השמים העליונים העירו מוסדות הארץ התחתונים, welche Gaulmyn (de morte Mosis p. 64—66) in Hexameter übertragen hat.

d) Vgl. נחרתו בו מיתות עשר (im Piut אומץ אדירי כל חפץ) mit f. 22 a.

e) Im letzten Abschnitt des Debarim rabba sind beträchtliche Stücke aus unserm Midrasch. Man vergleiche 16 a (Debarim rabba 301 c), 16 a Mitte bis 17 a Zeile 2 (ib. 301 d), 22 a Zeile 6 bis 23 a Zeile 9 v. u. (ib. 302 a Zeile 12 bis ib. b Mitte), 28 b (ib. 302 b Mitte), 30 a unten (ib. 302 c oben), 30 b unten bis 31 b unten (ib. Zeile 5 bis Z. 4 v. u.), 32 a Mitte bis Ende (ib. 302 c Z. 2 v. u. bis Ende). *Gaulmyn* hat nach einer aus dem Morgenlande erhaltenen Handschrift einen דרש לפטירת משה רבינו עליו השלום herausgegeben (l. l. f. 34—59) und übersetzt, welcher nicht, wie er und seine Nachfolger glaubten, eine zweite Recension, sondern nur eine spätere Bearbeitung unseres Midrasch ist, in welcher unter andern Tr. Sota (l. l. f. 56 b, 57 b), Bereschith rabba (35 a, 56 a), Pirke R. Elieser (34 a) und ben Esra (39 a) namentlich citirt werden.

f) מדרש פטירת אהרן Constpl. 1516, Vened. 1544, 1605.

g) יוסיפון, ספר יוסף בן גוריון הכהן; יוסיפון העברי bei Späteren. Ich citire nach der Breithauptischen Ausgabe.

Bearbeitung der Sagen am fernsten. Hier lesen wir nämlich in zusammenhangendem Vortrage und biblischem Hebräisch eine jüdische Geschichte, untermischt mit Nachrichten über fremde Völker, sonderlich Griechen und Römer, und im Ganzen wenig vom Geiste der alten Hagada durchdrungen, desto mehr aber an Josephus und die Apokryphen festhaltend, zugleich aber oft und stark dem Inhalte des Josephus entfremdet, so dass hier unmöglich es Josephus selber oder sein Uebersetzer ist, der zu uns spricht. Gleich den Büchern der Chronik fängt das Buch mit Adam an, erklärt die Völkertabelle der Genesis *a*) und geht sofort zu fabelhaften Sagen der ältesten römischen Geschichte über *b*), die sich an gleiche Nachrichten über Babylon anknüpfen. Mit Babels Fall *c*) wird die eigentliche jüdische Geschichte eröffnet; es folgen hierauf die Erzählungen von Daniel, Serubabel, dem Tempelbau *d*), einige Nachrichten von Cyrus und Kambyses, an welche sich die Geschichte der Esther anschliesst. Mit einem schnellen Sprung kommt der Autor von Darius bei Alexander an, beschreibt dessen Verhältniss zu den Juden *e*), seine Thaten und seine Züge ausführlich *f*), sehr kurz aber die seiner Nachfolger, insonderheit auf Rom Rücksicht nehmend *g*), und fährt alsdann wieder mit der jüdischen Geschichte fort, so dass der Angriff des Heliodor auf den Tempel, die Uebersetzung der Siebzig, die maccabäischen Begebenheiten, die Ereignisse der Herodäer und der letzte Krieg bis zur Zerstörung des Tempels *h*) vorgetragen und nur viermal *i*) mit kurzen Nachrichten aus der römischen Geschichte unterbrochen werden. Dass weder

---

a) S. 1 bis 8.

b) S. 9—22.

c) S. 23—28.

d) Von Daniel S. 25—46, Serubabel 47—56, dem Tempelbau 57—60, dem heiligen Feuer 60—63, der Bundeslade S. 63.

e) S. 64—71, 72—84, 85—90.

f) S. 90—152.

g) S. 153—167.

h) S. 168—172, 172—176, 176—562, 562—886 (über S. 886—892 s. weiter unten S. 153.).

i) S. 221—226 über Hannibal und die römischen Kriege, 349—358 von Cäsar, 529 Geschichte der Paulina, 667—673 die Kaiserkrönung.

Josephus, noch überhaupt ein vorhadrianischer Schriftsteller spricht, ist längst anerkannt. Bei grosser Unwissenheit in der wahren ältern Geschichte trifft man vielmehr eine Bekanntschaft mit späteren Ereignissen, Zuständen *a*) und Begriffen *b*). In der Sprache gewahrt man nicht blos jüngern Hebraismus *c*), sondern viele Ausdrücke des rabbinischen Zeitalters *d*) und bestimmte Spuren, dass aus einer fremden Sprache übersetzt worden *e*); es verräth sich sogar Un-

---

a) Gothen in Spanien (S. 221), Dänen (547), Franken (354, 519, 547), Irland (547), Burgunder (547, 772), die Krönung der Kaiser (667 etc.), der Reichsapfel, Papst und Bischöfe (672, 675), Turkomannen (92), Braminen (128), Hinzufügung von צובה zu ארם (264), das Exil (714, 752, 753); s. insonderheit die geographischen Nachrichten S. 2—22.

b) ספר חכמת יוסף wird citirt (452, 466); Josephus habe hebräisch gesprochen (725); von den Verwandlungen der Seelen (800), der Unsterblichkeit (789), der Seelenlehre (882), den finsteren Bergen (125); Erklärungen der Worte נמלא (630), פנג (329), פרושים (272), ירושלים (709, 710) קיסר (349); Auslegung des Daniel (221, 673). Vergl. die Elegie 708—714 und unten S. 152.

c) אייר (125), אילן (134), אלמן (Hafen 449), בשביל (746), ביתר (216), הלואי (493), התראה (753), הוראה (710), זול (450), משוחררים (607), סדרי בראשית (565), פיים (53), ריס (229), שכינה (686), שינוי (793), תחיית המתים (799). Ferner ganze Phrasen, wie גונב דעת הבריות (511), הנהרגים על ייחוד שמו (606), ישתבח לנצח (738), משה רבינו עליו השלום (731), כלם חכמים כלם נבונים (792), ערב בקר וצהרים (77), כי הוא מרבה לסלוח (428), עד מתי תאריך אפיך לעוברי רצוניך (792), מיתה משונה (868).

d) אנושי (616), בחירה (615, 618), הנהגה (309), הסכמה (173, 797), הצמחה (732), השארות (789), השמדה (736), חומר (782, 799), טבע (90, 520, 615, 738, 741, 751, 782, 797, 798, 801), מספר מוגבל (615), מלשיניות (511), נאמנות (443), קוטב (311), ספרד (221), קסריאות (748, 355), קסר (675), צדקניות (747), רפואיי (512), שלמות (455); ואם תאמרו (425, 426), הבורא יתעלה שמו (738), ידוע הוא לכל בעלי דעת (797). Vgl. die Auseinandersetzungen S. 782, 799, 825.

e) S. 158 vielleicht בן שירך (bei den Alten בן סירא) nach „Sirach“; ib. 335: Cicero war im Tempel und hat das daselbst Gesehene beschrieben (ein vermuthlich durch eine missverstandene Construction des Lateinischen veranlasster Irrthum); 443 גדולי הנפשות magnanimi; 505 האמנתי לו נפשי (concredere vitam); 514 ברית testamentum; 670 ספר שטרי החפשיות libertates (Privilegien); 829 ארץ גשן missverstanden aus Gophna (vielleicht las der Verfasser Gochna); 868: והוא (יוחנן) אסור בכבלי ברזל.... ויהי מקץ שבעה ימים וימת בחנק ומיתה משונה. Bei Egesippus (5, 49) liest man; Johannes .... perpetuis vinculis innodatus, *usque ad mortem magis trahens spiritum vitae*, quam ullam voluptatem vivendi expertus, securim evasit. Josippon las aus den Worten *usque* etc., dass Johannes sich erwürgt habe. Vgl. unten S. 151.

kenntniss des Griechischen, fast selbst des Lateinischen *a*). Dahingegen begegnen wir Merkmalen der Benutzung morgenländischer Werke und Sagen *b*). Dies alles begründet die Vermuthung, dass der Verfasser zu einer Zeit geschrieben, in der bereits die altrömische Welt untergegangen, die Kenntniss der griechischen Literatur ausgestorben war, dahingegen die arabische Cultur Wurzel gefasst hatte, so dass er seine Nachrichten nur aus mehrfach getrübten Quellen, aus übersetzten Uebersetzungen und mannigfach bearbeiteten Auszügen des Josephus schöpfen konnte. Hierzu kommt der Umstand, dass Josippon offenbar an sehr vielen Orten blos den Egesippus *c*) ausschreibt, der selber ein pseudonymer Autor und wahrscheinlich der nachtalmudischen Jahrhunderte ist; ja er scheint dem Egesippus sogar den ganzen pseudepigraphischen Cha-

---

a) s. die Erläuterungen von קיסר (S. 349), יוסיפון (574), פטרון (672) und die vorhergehende Anmerk. Vgl. auch noch S. 377 die Erläuterung des Wortes Augustus.

b) Der angegebene Ausdruck קטב stammt aus dem Arabischen; der ganze Feldzug Alexanders gehört vielleicht dem Morgenlande an (s. unten). Arabisch sind die Ortnamen אלתהוא (65), אלאן (nicht אלחן, s. de Rossi Annal. p. 119), אלסאר, יאדרע (vgl. de Rossi l. l., pugio fidei p. 275); 159: ארץ פלשתים הנקרא בלשון ערב פלסטיון. Zuweilen (759, 871) wird אלסכנדרום geschrieben. *Rapoport* hat bemerkt, dass die Angabe (154, vgl. 166): (lies: ורוקסאן) ודוקסין ונקרא שמה עוד רושאנן והיא בת דריוש והיא היתה אשת אלכסנדרום den arabischen Ursprung verrathe, da man im Morgenlande die Roxana der Griechen Roschang nenne und zur Tochter des Darius mache.

c) Dass Josippon sehr häufig mit Egesippus zusammenstimme, hat *Breithaupt* an vielen Stellen zum Ueberfluss gezeigt [s. auch תעודה בישראל S. 44 (nach Rapop. Brief d. d. 1832 Mai)]. *Rapoport* glaubt, Josippon habe Josephus' Werke gar nicht gekannt und nur aus Egesippus geschöpft, welcher wahrscheinlich auch die Begebenheiten vor dem Vespasianischen Kriege beschrieben habe, was jedoch aus Egesippus Worten in der Vorrede nicht deutlich hervorgehet. Ich stimme Rapoport hierin bei, dass der Verfasser des Josippon an vielen Orten lediglich Egesippus benutzt habe, so z. B. S. 728 סקוטיאה Scotia (Eg. 5, 15), 574 die Angabe, dass Josephus ben Gorion nach Galiläa beordert worden (id. 3, 3), woraus Rapoport ganz richtig den Grund herleitet, weshalb ben Gorion auch als Verfasser der Geschichtswerke vorkommt, indem bei Egesippus „ben Mathatia" in der That gar nicht genannt wird. Namentlich zeigt sich in langen Reden grosse Uebereinstimmung zwischen Josippon und Egesippus; man vergl. z. B. S. 543 (Eg. 2, 9), 605 (id. 3, 16), 608 (id. 3, 17), 686 (id. 5, 2), 743 (id. 5, 16), 777 (id. 5, 22), 795 (id. 5, 23), 847 (id. 5, 41), 878 (id. 5, 53) und sonst.

racter seiner Arbeit entlehnt zu haben *a*), der jedoch mit ziemlicher Verwirrung festgehalten ist, da Joseph ben Gorion zwar immer als der eigentliche Josephus auftritt, der Verfasser aber nicht selten sich vergisst und denselben citirt *b*). Aber gerade diese Vermischung von Merkmalen der Echtheit und der Unterschiebung ist eine Eigenheit der jüngeren pseudepigraphischen Autoren, die theils der Zeit, in welche sie ihre Leser versetzen wollten, zu fern standen, theils zu wenig Kenntnisse und Kunst besassen, um die Unterschiebung streng und gleichsam im Ernste zu behaupten. In gewisser Rücksicht bieten Seder olam sutta, die Geschichten des R. Josua, die Boraitha R. Elieser und manche jüngere hagadische Erzählung ganz ähnliche Erscheinungen dar. Nach allen diesen Zeichen kann unser Josippon nicht vor der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts verfasst worden sein. Die Untersuchung über das genaue Zeitalter Josippons wird indess durch die andere Untersuchung über sein Vaterland bedeutend gefördert; dieses Vaterland nämlich ist nicht Frankreich, wie man bisher annahm *c*), sondern Italien *d*). In diesem Lande allein vereinigte sich Kenntniss des Lateinischen und des Arabischen, auch ging von dort zuerst eine europäisch-jüdische Literatur aus, und zwar gerade in der letzten Hälfte des 9. und zu Anfang des 10. Säculums *e*). Ganz besonders aber weiset auf Italien als auf den Ursprung Jossipons hin: die Schreibung mancher fremden Namen *f*),

---

a) Wenn die Stelle von Seite 350 bis 354 wirklich unserm Autor gehört, so könnten die Worte נושיפוש ברומי (S. 351), wie *Rapoport* bemerkt, auf den lateinischen Egesippus bezogen werden, im Gegensatze des יוסיפוס ביוני, den der Verfasser von Hörensagen gekannt haben mag, [von dessen Werken gegen Apion er jedoch Kunde hat (S. 466)].

b) s. S. 250, 309, 334, 337, 373, 443, 446, 452, 466.

c) Zuerst *Scaliger* im elenchus trihaeres., vgl. Breithaupts Vorrede.

d) *Rapoport* in seinen Briefen an mich [die Möglichkeit habe ich bereits Zeitschr. S. 130 behauptet].

e) s. unten Cap. 21.

f) Einen Uebergang des Lateinischen in das Italiänische erkenne ich in der Beibehaltung der Genitiv [l. Declarations] -Formen, z. B. אפולינוס (Apollinis 522), איסדים (Isidis 531), יובים (Jovis 20, 531, 371), לאוליפיאדם (Olympiadis 401), קרטגינה (Carthagine 221). Man vergleiche ferner אוציאנוס

die öfteren italienischen Ortsbenennungen *a*), die Beschäftigung mit Rom und Römischer Geschichte *b*), die Bekanntschaft mit Italiens Localitäten und die Ausführlichkeit, die in Beziehung auf dieselben entwickelt wird *c*). Selbst die Bearbeitung des in Italien entstandenen und nur dort in Handschriften befindlichen Egesippus ist ein wichtiges Moment dieser Untersuchung. Endlich finden wir die erste Spur des Josippon bei italienischen Juden *d*), so wie überhaupt vom letzten Drittel des 10. Jahrhunderts an die Anführungen unseres Buches nicht aufhören *e*). So dürfen wir denn unbedenklich dem ungenannten Verfasser des Josippon das Jahr 940 als sein Zeitalter anweisen [eine Epoche, in der ähnliche Productionen

---

(131), אסמירלדא (149), דנישכי (8), קפטוליאו (statt קפטוסיאו 9), פרנקום (547), אינגלישיש (ib.), לטינו (14), תיברו (22), בוציו (632), (so wie die Schreibung der Namen mit x, als: Xerxes (שרשז 544), Felix (פילום 540), oder der mit sci, z. B. Scipio, (שיפיאון 223, 224), Scyten (שטים 69), Scythopolis (שטופולי 297, 232, 328, 552, 555). Bemerkenswerth ist die Verwandlung des Namens Gorgias in *Gregorius* (205, 232).

a) Albano (12), Benevent (ib.), Campagna (7, 9, 14), Canusium (222), Capua (158), Otranto (391), Po (6), Porto (10), Romagna (20), Messina (157), Sorrento (19), Syracus (156), Tarento (498), Tessino (6), Trani (869), Venusia 222), Napoli (19, 20), Tiber (22, 8, 9).

b) s. S. 9—22, 114, 156—165, 221—226, 349—358, 529, 667—673.

c) s. S. 6—9, 12, 17—19, 22, 156, 159, 223, 323, 353, 391, 667—672. Wie es scheint, hat der Verfasser in Rom gelebt.

d) Man hat bisher geglaubt, die erste Anführung Josippons bei R. Saadia Gaon (zu Dan. 9, 27) zu finden; *Rapoport* aber hat [auf die früheren Winke des יעקב עמדן f. 28a] nachgewiesen, dass jenen Commentar des Daniel ein R. Saadia des 12. Säculums, aber nicht der Gaon dieses Namens verfasst (s. רבינו סעדיה Anmerkung 39, קליר S. 102 Anm. 7, Nachträge S. 13), dass hingegen (s. קליר l. l.) R. Elasar Kalir, der in Italien blühete, bereits den Josippon benutzt habe. Gänzlich ohne Grund ist die Behauptung des Fabricius, als werde Josippon's im ס׳ האמונות [c. 8] des R. Saadia Gaon gedacht [Jos. ed. Havercamp B. 2 p. 68 § 15].

e) R. *Gerschom* scheint ihn gekannt zu haben (s. *Rapoport* רבינו נתן S. 44, vgl. Josippon S. 260); R *Nathan* citirt im Aruch (שבע 1) ספר יוסף בן גוריון in Bezug auf die Kriege mit den Römern; *Raschi* beruft sich mehrere Male auf Josippon, z. B. zu II. Reg. 20, 13. Ezech. 27, 17. Dan. 5, 1. 6, 29. 7, 6. 8, 11. 21. 22. 11, 2. 17. Berachoth 43a, Joma 23a, Baba bathra 3b; R. *Samuel b. Meir* citirt ספר יוסיפון (Pesachim 119a). Vom *Sefer hajaschar* s. unten S. 156, und über R. *Saadia* die vorhergehende Anmerkuug. Nächstdem führen dieses Buch an: [Aben Esra (Ps. 120 אמר יוסף בן גוריון כי משך

in der griechischen Literatur anheben [*aa*)]. Nächst ursprünglicher jüdischer Hagada *a*) waren seine Quellen vornehmlich christliche und arabische Autoren: zu den ersteren gehören lateinische Uebersetzer des Josephus *b*) und des Aristeas *c*), die Vulgata *d*) und Egesippus; zu letzteren vermuthlich die Nachrichten vom Alexander *e*)

הם אנשי תושקאנה), Jehuda Hadassi] der *Commentator der Chronik* (I, 11, 17), R. *Isaak b. Samuel* (Tosafoth Aboda Sara 10b) [R. Abraham Halevi (דברי מלכי ישראל), der also nicht, wie Morinus sagt p. 234, primus istius Josephi mentionem fecit, sondern etwa der elfte Zeuge ist].

[*aa*) Bernhardy Grundriss Th. I S. 486].

a) Vgl. die Schreibung von ביתר (216), welches im zweiten Buche der Maccabäer (11, 5) בית צור heisst; בונין (867, 870), Josephus Bruder, ist Nikodemon ben Gorion, der auch בוני hiess (Taanith 20a); הלל הזקן (367, 402) und מנחם (367, 452); vom nie ruhenden Blute des Zacharia (690, vgl. Gittin 57b); ושהחטיא את ישראל etc. (788, vgl. Sanhedrin f. 107b); von der Oceanischen Fluth, die den dritten Theil der bewohnten Erde überschwemmte (131), vgl. Bereschith rabba c. 23 Ende, Mechilta 25cd. In der Erzählung von der Mutter mit den sieben Söhnen ist die Anwendung des ואם הבנים שמחה (187, 784) der Gemara Gittin und dem Midrasch Thren. entnommen. [Vielleicht schwebte dem Darsteller auch j. Erub. 4, 8 vor, wo eine Familie בית גוריון מרומה und obwohl daselbst das palästinische ארומה gemeint ist.] Vergl. hiermit die oben S. 148 aufgeführten Beispiele von dem talmudischen Hebraismus unseres Verfassers.

b) Der Autor sagt oft (370, 452, 510, 524), dass er abkürzt, vermuthlich hat er diese Versicherungen schon in seinem Originale vorgefunden. Die Tempelbeschreibung (458 etc.) und manche Erklärung in griechischer Sprache (122, 149, 287, 323), so wie verschiedene Nachrichten, in denen er mehr mit Josephus als mit Egesippus übereinstimmt, gehören unstreitig früheren Bearbeitungen. Den Rufin aber hat er nicht benutzt, da dieser (de exidio hieros. 2, 25) Joseph ben Gorion richtig von ben Matathia unterscheidet.

c) s. S. 173 etc.

d) Vgl. die Erzählungen vom Bel und Drachen, von Serubabels Weisheit, dem heiligen Feuer, der verborgenen Bundeslade, die Zusätze zu der Geschichte Esther, den Namen „Sirach“ und mehreres, das den Apokryphen entlehnt ist.

e) Josippon selber (90, 150, 152) citirt ספר תולדות אלכסנדר, als eine Arbeit der Aegypter. R. Asaria de' Rossi besass ein Werk dieses Namens in hebr. Sprache, als dessen Urheber er die חרטמי מצרים nennt (Meor enajim c. 10 f. 54b, [c. 19 f. 86b] c. 23 f. 93b). [ובס' קורות אלכסנדרוס מגן אבות לרשב"ץ) כתוב כי אמר איני משתחוה אלא אל השם הכתוב בציץ in 4. 3a). Ueber die Alexandersage im Mittelalter s. Gervinus poetische Literatur 1835 Th. I, Beiträge von Jacobs i. Ukert 1835 B. 1, Abschn. 8 S. 371 ff., Gräsze, Literaturgesch. B. 2 Abth. 1 S. 354.]

und vielleicht auch verschiedene geographische Arbeiten. Durch einzelne Bemerkungen, rhetorischen Schmuck und eingeflochtene Beschreibungen suchte der Verfasser dem Ganzen Reiz und Leben zu verleihen, — und in der That ist an dem Stile nichts auszusetzen. Mehreres thut sich jedoch als Interpolation kund *a*), und

---

a) Die — in der Münsterschen Ausgabe weggebliebenen — ersten 4 Capitel (S. 1—22) haben bereits Sefer hajaschar und der Commentar der Chronik benutzt [letzterer hat בראש יוסיפון]; auf S. 10 und 13 beziehet sich Nachmanides (Commentar 42b). Raschi beruft sich (zu Dan. 5, 1. 11, 2) auf S. 24 und 71 [R. Saadja (zu Dan. 6, 23) kennt S. 34 ff.], R. Samuel auf S. 85; ferner waren der Inhalt von S. 88, 166, 193 Raschi (zu Dan. 8, 21, 22. 11, 17), und der von S. 211 und 260 R. Gerschom bekannt. An 3 Stellen bezeugt Raschi die Erklärung von פנג (329), und der Inhalt von S. 349 (Cäsars Geburt etc.) wird von R. Isaak ben Samuel documentirt. Für S. [456 u.] 460 (Tempel[bau und]-beschreibung) zeugt wiederum Raschi (Joma l. l. [u. Baba bathra 3b]), für S. 574 R. Saadia, für S. 586 Kalir, so wie R. Nathan für den hauptsächlichsten Inhalt des sechsten Buches. [R. Bechai (ויחי) citirt die Geschichte von צפו in כנפניא u. Italien, auch R. David Kimchi v. משך und zu Ps. 120,5. — Jehuda Hadassi.] Es muss also wohl der Inhalt jener, selbst etwas fremdartig erscheinenden Bestandtheile dem Josippon zugesprochen werden. Dahingegen sind als *interpolirt* zu betrachten: 1) S. 65 ויתר דברין bis S. 68 zu Ende des Capitels, da hierdurch der Zusammenhang mit dem Folgenden gestört wird; zu beachten ist die 5 mal vorkommende arab. Schreibart ןֹ, ferner Porphyrius. 2) S. 330, die zweite Erklärung von dem Namen ירחו, die der ersten widerspricht; 3) mehreres in dem Abschnitt 154—165, wo die unsinnigsten Nachrichten zusammengehäuft werden, auch rechnet der Verfasser (161) nach Jahren der Schöpfung (vgl. jedoch oben S. 114), spricht von Christen (165), und widerspricht (160. 163) den Angaben Josippons; Syracus wird סרקוסטה (156, 158), als wäre es Saragossa, genannt, auch zählt der Interpolator die verschiedenen Eroberungen von Jerusalem auf (158—161); Sicilien heisst öfter איסקליאה (158), auch ist von יהושע בן שירך — ganz nach griechischer Orthographie — die Rede (ib.). Sonderbar klingt die Betheuerung: ואני הוא יוסף הנקרא יוסיפוס היהודי אשר הסיפור עליו בעולם כי כתב ספר מלחמות ה' והוא החלק הששי [Nach Raschi zu Dan. 7, 6 mit der Erklärung bei R. Saadia ad h. l. scheint in dem echten Josippon etwas anderes gestanden zu haben, als wir p. 153 lesen. Ferner sagt רז"ה bei ס' התרומות c. 45 ומציינו סמך וסעד לדבר זה בספר בן גוריון הכהן שכתב כי שנת היובל נתקדשה בימי אחד ממלכות בני חשמונאי, aber p. 265 ist nur שמטה.] 4) S. 335 ויאמר עוד יוסף bis ממלכי הגוים. 5) wahrscheinlich S. 346 die Berechnung der mina; 6) vielleicht von S. 350 unten bis 352 Mitte; 7) die beiden letzten Capitel (886—892). Das Werk schliesst mit ועד הנה מלחמות בית שני. Der darauf folgende Klagegesang ist gereimt und fehlt in der ersten Mantuanischen Ausgabe; die Nachrichten S. 888 sind aus dem Talmud, und zwar fehlerhaft, zusammengetragen. Das letzte Capitel gehört — wie

zwar als aus Spanien und dem 12. Jahrhunderte herstammend *a*). Im Ganzen hat Josippon zwar vielen Beifall gefunden, doch da er meist aus nichtjüdischen Quellen geschöpft, sich der altjüdischen Hagada im Range nicht gleichzustellen vermocht. Die Vergleichung alter Handschriften und Ausgaben würde jedoch für das Verständniss dieses Werkes noch manchen nützlichen Beitrag liefern *b*).

Näher der historischen Hagada, obwohl das jüngste ihrer Erzeugnisse, ist das unter drei Namen bekannte S e f e r h a j a s c h a r *c*), welches in einem correcten und fliessenden Hebräisch eine aus-

---

mir *Rapoport* bemerklich gemacht hat — dem R. Abraham ben David, Verfasser des דברי מלכי בית שני, als dessen Eigenthum es schon von [R.] David Kimchi (zu Zacharia 11, 14, vgl. שרשים s. v. חבל) angeführt wird. Ob die Nachrichten von Alexanders Zügen dem Verfasser des übrigen Josippon gehören, mag ich nicht entscheiden; Merkmale tieferer Jugend habe ich in denselben nicht gefunden.

a) Vgl. die in der vorhergehenden Anmerkung angegebenen Arabismen und die Einschaltung aus R. Abrahams Werken. Letzterer hat auch den Auszug aus Josippon veranstaltet. In der Cunathschen Ausgabe findet sich ein Zusatz nahe vor dem Schlusse, in welchem von Spanien, Sevilla und der edlen Abkunft der dortigen Juden gesprochen wird (s. de Rossi Anm. l. l.). Dazu zähle ich auch die Anführung des *Menachem ben Saruk* (ed. Cracau c. 91, ed. Breith. S. 807), da Egesippus den richtigen Namen hat, aber jüngere spanische Abschreiber statt dessen den ihnen wohl geläufigeren Namen des Grammatikers einschieben konnten.

b) Ausgaben: 1) s. a. et l., aber Mantua vor 1480 in fol., 136 Blatt, etwa 536 Columnen Text, mit einer Vorrede des Abraham Cunath ben Salomo (de Rossi Annal. p. 114—120), 2) Constpl. 1510 in klein 4, mit einer Vorrede von R. Tam ben David Jachia; der Text ist in 97 Capitel eingetheilt. 3) Basel 1541 fol. nebst Vorrede und lateinischer Uebersetzung von Seb. Münster stammt aus der Cunathschen Ausgabe, enthält indess nur von Cap. 3 ויהי בפקוד (ed. Ven. f. 7, ed. Crac. f. 6c, ed. Breith. S. 23) bis cap. 63 בכל ארץ יהודה ובכל ארץ ארם (ed. Ven. f. 92 c, ed. Crac. f. 79 c, ed. Breith. S. 537), also 4/7 des Ganzen, jedoch ist der Text weit richtiger, als die Constantinopolitanische Recension, aus welcher alle folgenden Ausgaben geflossen sind. 4) Venedig 1544, 14. Nisan, in 4, 155 Bl. in 2 Columnen. 5) Cracau 1588, 24 Ab, 134 Bl. in 4, der Text umfasst 518 Columnen. 6) ebendaselbst 1599 in 4. 7) Frankf. a. M. 1689. [8) Gotha 1707 in 892 Col.]

c) ספר הישר, דברי הימים הארוך, תולדות אדם (in der Vorrede). Vened. 1625, Cracau 1628, Prag [in 4 s. a. unter Leopoldus, der Herausgeber Joseph hatte die Abschrift des הסופר יעקב ן' מטויה ז"ל vor sich] 1668, Frkf. a. M. 1706, Amsterd. 1707, Fürth 1768, Frkf. a. d. Oder 1789, [1792, jüd.-deutsch Frankf. a. M. 1674].

geschmückte Erzählung von der Schöpfung Adams bis zum Beginn der Zeit der Richter liefert, hauptsächlich bei dem Inhalt des ersten Buches Moses verweilend, so dass ³/₄ des Buches der vormosaischen, etwa ¹/₅ der Mosaischen und nur wenige Seiten der spätern Geschichte gewidmet werden. Augenscheinlich hat der Verfasser, mit Benutzung älterer Sagen, ein angenehmes Lesebuch zu liefern sich bemühet, in welchem man Geschichte und Sage mit einander verarbeitet, jedes Ereigniss an seinem gehörigen Orte, das Dunkele erläutert und durch den Vortrag selber alle Schwierigkeiten beseitigt finden sollte. Der Autor dieses Romans wollte zugleich die Ehre haben, sein Buch für das in der Bibel citirte Sefer hajaschar *a*) gehalten zu sehen, und noch ganz neuerlich haben sich Literaten von ihm anführen lassen *b*). Nächst den, für seinen Zweck ausgestatteten Nachrichten aus der Gemara *c*), Bereschith rabba *d*), Boraitha derabbi Elieser *e*), der Chronik des Moses *f*), Midrasch

---

a) Jos. 10, 13. II. Sam. 1, 18. Daher findet man auch f. 81 b den Gesang Josua's vollständig — natürlich fast nur zusammengereihete Bibelstellen — und am Schlusse eine Reminiscenz aus den im Buche Samuel l. l. befindlichen Davidischen Sprüchen.

b) Nach dem Londoner Courier (1828, 8. November), der sich auf die Bristoler Gazette beruft, war damals aus Gasan in Persien durch einen Mann, Namens Alcurin, das Buch Jaschar, dessen Josua gedenkt, herbeigeschafft worden. 11 Tage darauf berichtete dasselbe Blatt, ein Herr Samuel in Liverpool sei bereits früher mit der Uebersetzung dieses, aus dem nördlichen Africa ihm zugekommenen Buches beschäftigt, obwohl er von Niemanden darüber habe Auskunft erhalten können. In einem Berliner Blatte [(den Berliner Nachrichten)] vom 29. Nov. des gedachten Jahres ist [von mir] eine Berichtigung über diesen Gegenstand erschienen und seit der Zeit weder von dem angeblichen Fund, noch von der Uebersetzung etwas gehört worden.

c) 10 b der Untergang des Thurms (Sanhedrin 109 a), 19 a die Richter in Sodom (ib. b), 73 a Pharao's Länge (Moëd Katon 18 a), 59 b Esau's Tod (Sota 13 a) u. dgl. m.

d) 12 a vgl. Beresch. rabba f. 42 a, 13 a Haran's Mangel an Vertrauen ib. b; 23 b die fürbittenden Engel ib. f. 62 d; 47 a Tamar's Herkunft ib. f. 96 b.

e) 10 b die 70 Engel, 19 b das Mädchen פלטית, 20 a die Salzsäule, 21 a Abrahams Besuch bei Ismael (vgl. Jalkut Gen. 27 b) u. dgl. m.

f) f. 67 a (Chron. 2 a), 68 a etc. (ib. 2 b etc.), 69 a (ib. 4 a etc.), 70 a etc.

Vajisu *a*), Josippon *b*), Midrasch Abchir *c*) und sonstigen jüdischen und arabischen Sagen *d*), ist er nicht sparsam an Erdichtungen, namentlich in Bezug auf die Mittheilung von Geschlechtsregistern und Namen, von Jahrzahlen und Namenklärungen. Mit besonderer Kunst werden Ereignisse so dargestellt, dass spätere Begebenheiten durch sie ihre Begründung finden. Durch Inhalt und Tendenz, so wie durch den aller Eigenthümlichkeit ermangelnden hebräischen Stil erweiset sich dieses Buch als ein Erzeugniss der nachgeonäischen Zeit *e*): der öftere Gebrauch arabischer und europäischer Namen *f*) verräth Spanien als dessen Vaterland, womit auch die Correctheit der Sprache und eine Notiz von dem angeblichen Ursprunge des Buches *g*)

(ib. 6a etc.), 73b (ib. 8b), 74b (ib. 9b u. s. w. Bemerkenswerth ist der Schluss jener Chronik: ויתר דברי משה . . . הלא הם כתובים בספר הישר Vielleicht hat dies dem Verfasser des Sefer hajaschar den ersten Anlass gegeben.

a) In וישלח f. 37a etc. (s. oben S. 145).

b) Vergleiche f. 11a, 17b, 60a, 62a etc., 82b mit Josipp. S. 2—7, 9, 10, 11 etc., 17.

c) מקץ f. 53a, ויגש f. 56a, vgl. mit Jalk. Gen. f. 46d, 47d und den Interpolationen in Beresch. rabb. (s. unten Cap. 10).

d) z. B. f. 23a die Verwandlungen des Satan (vgl. Jalkut Gen. 28b und Rabbathi, s. unten Cap. 18); Selicha [l. Suleicha], Potifars Weib. [Auch 9a von Abrahams Stern, vgl. Fabric. cod. pseud. V T. t. I S. 345.]

e) Der Mensch ist ein נפש חיה מדבר (3b); f. 82b wird eine Geschichte erzählt, wodurch der Name Edom, den die Juden dem römischen Reiche geben, erklärt werden soll.

f) z. B. חיי שרה Ende (f. 25b): Said, Kassem, Ali, Abdalla, Abdmalich, Mohammed, Omar, Nassur, Sadun, Abu Jussuf, Khalif, Emir; f. 46b: Bona.

g) Ein römischer Anführer habe, als Titus Jerusalem eingenommen, einen alten Mann in dem Versteck eines Hauses sammt vielen älteren hebräischen Werken gefunden, und ihn nebst seinen literarischen Schätzen nach *Sevilla* gebracht, woselbst beide sich ein prachtvolles Haus gebauet u. s. w. Auch hätten die Juden dem Ptolemäus zuerst dieses Sefer hajaschar, und später erst, als er hierüber erzürnte, die Mosaischen Bücher zum Uebersetzen zugeschickt. Daher finde sich dasselbe noch in Aegypten.

übereinstimmt. Da es erst seit 600 Jahren [1)] genannt wird *a*), so mag es im 12. [2)] Säculum verfasst worden sein.

Neuntes Capitel.

Geheimlehre.

Israels Gesetz und Geschichte und die in beiden offenbar werdende Leitung Gottes ist der Inhalt der heiligen Bücher. Aber zwei Abschnitte erheben sich zu dem Ursprung der Dinge selber: zu Gottheit und Schöpfung; die letztere wird in dem ersten Capitel der Genesis, die Majestät der ersteren von Ezechiel beschrieben, und beide bildeten schon früh einen wichtigen und eigenen Theil der Auslegung als Grundlage des Glaubens und der Weisheit.

Wir machen gebührendermaassen mit der Vision Ezechiels den Anfang. Dieser Prophet beschreibt *b*) mit grosser Ausführlichkeit Gesichte, in denen er den göttlichen Thron zu schauen gewürdigt worden; es erschien ihm auf selbigem sogar eine menschenähnliche Gestalt *c*). Der unterhalb des Thrones ausgespannte Himmel wird von vier an einem glänzenden Räderwagen befindlichen Cherubim getragen. Nichts aus der früheren Prophetenzeit gleicht diesen Visionen: weder die Offenbarungen des Pentateuchs, noch die Erscheinungen des Elia *d*), des Michaihu *e*), des Jesaia *f*), und wenn

[1)] f. erst — Jahren l.: seit etwa 700 Jahren.]

[2)] f. im 12. l. zu Ende des elften.]

a) Raschi hat es nicht gekannt, R. Samuel ben Meir auch nicht (s. *Zunz* Raschi S. 323, vgl. Raschi Pesachim f. 64b oben): s. *Jalkut* Exod. f. 51 cd, 52 ac, 54 d, 57 b. [Ob Maimonides? Scheyer Dalalat Th. 3 S. 406.]

b) Hauptsächlich cap. 1, aber auch 2, 12. 13. 23. 8, 24. cap. 10. 43, 2. 3. 44, 4.

c) 1, 26. 27.

d) I. Reg. 19, 9.

e) ib. 22, 19.

f) Jes. 6, 1–3.